René Guénon

Studi sull'induismo

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Studi sull'Induismo

Indice

Nota dell'Editore francese

Studi sull'Induismo, che qui presentiamo, è composto dall'insieme degli scritti di René Guénon su tale argomento, comparsi nella rivista «Le Voile d'Isis», diventata «Études Traditionnelles» a partire dal 1937. La presente opera consta di

11 capitoli, costituiti da altrettanti articoli disposti in ordine cronologico di uscita nel tempo (1929-1950), seguiti dalle recensioni di libri e di articoli di riviste, sempre comparse nell'equivalente periodo (le recensioni di articoli partono però dal 1933). Ai testi non sono stati aggiunti commenti: i lettori troveranno, raggruppati in questo libro, soltanto gli scritti dell'autore sul tema, fra i più importanti della sua opera.

Les Éditions Traditionnelles, dicembre 1966

I - *Âtmâ-Gîtâ*[1]

Nel nostro libro più recente abbiamo accennato a un significato interiore della *Bhagavad-Gîtâ*, la quale, quando sia intesa secondo tale punto di vista, prende il nome di *Âtmâ-Gîtâ*[2]; poiché ci sono state chieste alcune spiegazioni in proposito, pensiamo che non sia privo d'interesse darle in questa occasione.

La *Bhagavad-Gîtâ*, la quale come si sa è un episodio staccato del *Mahâbhârata*[3], è stata così spesso tradotta nelle lingue occidentali che tutti dovrebbero conoscerla bene; sennonché le cose non stanno realmente così, e questo, a dire il vero, perché nessuna delle traduzioni testimonia di una vera comprensione. Il suo stesso titolo viene generalmente reso in modo un po' inesatto come il «Canto del Beato», e ciò mentre in realtà il senso principale di *Bhagavad* è «glorioso» e «venerabile»; di questa parola esiste anche il senso di «felice», ma esso è del tutto secondario, e a ogni buon conto si adatta piuttosto male al caso in questione[4]. In effetti, *Bhagavat* è un attributo che si applica a tutti gli aspetti divini, così come a esseri che siano considerati degni di particolare venerazione[5]; l'idea di felicità, la quale del resto è, in fondo, di ordine del tutto individuale e umano, non si ritrova contenuta necessariamente in esso. In particolare, nulla di stupefacente vi è nel fatto che un simile attributo sia conferito a Krishna, il quale non soltanto è un personaggio venerabile, ma, inoltre, in quanto ottavo *avatâra* di *Vishnu*, corrisponde realmente a un aspetto divino; sennonché, nella fattispecie, vi è anche qualcosa di più.

---

[1] Art. pubblicato nella rivista *«Le Voile d'Isis»,* marzo 1930. [N.d.T.]

[2] *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel* (trad. it.: *Autorità spirituale e Potere temporale*, cap. V, Milano, Luni editrice, 1995).

[3] Ricordiamo che i due *Itihâsa*, vale a dire il *Ramâyâna* e il *Mahâbhârata*, i quali fanno parte della *Smriti* e hanno di conseguenza il carattere di scritti tradizionali, sono cosa del tutto diversa da quel semplici «poemi epici», in senso profano e «letterario», che gli Occidentali vogliono in genere vedervi.

[4] C'è una certa parentela, che può prestarsi a confusione, tra i radicali *bhaj* e *bhuj*; quest'ultimo, il cui senso originario è quello di «mangiare», esprime soprattutto le idee di fruizione, di possesso, di felicità; per converso, con il primo e con i suoi derivati, quali *bhâga* e soprattutto *bhakti*, le idee predominanti che si esprimono sono quelle di venerazione, di rispetto, di devozione o di attaccamento.

[5]

Per comprendere di cosa si tratti, occorre ricordarsi che i due punti di vista vishnuita e shivaita, corrispondenti a due grandi vie appropriate a esseri di natura diversa, assumono rispettivamente, quale supporto per elevarsi al Principio supremo, uno dei due aspetti divini, in qualche modo complementari, ai quali essi devono le loro denominazioni rispettive, e traspongono questo aspetto in modo tale da identificarlo al Principio stesso, inteso senza nessuna restrizione e al di là di qualsiasi determinazione o specificazione. È per questa ragione che gli *Shaiva* chiamano il Principio supremo *Mahâdêva*, o *Mahêshwara*, epiteto che è propriamente un equivalente di *Shiva*, mentre i *Vaishnava* gli danno, analogamente, qualcuno dei nomi di *Vishnu*, come *Nârâyana* o *Bhagavat*, quest'ultimo epiteto essendo soprattutto usato da una certa frazione che per tal ragione porta il nome di *Bhâgavata*. Tutte queste cose non sono tali, però, da comportare alcun elemento di contraddizione: i nomi sono molteplici come le vie a cui si riferiscono, ma tali vie conducono tutte, più o meno direttamente, verso lo stesso obiettivo; la dottrina indù non conosce nulla che sia simile all'esclusivismo occidentale, per il quale una sola e stessa via dovrebbe adattarsi ugualmente a tutti gli esseri, senza tenere in nessun conto le differenze di natura che esistono fra questi ultimi.

Sarà ora più facile comprendere come *Bhagavat*, fatto così identico al Principio supremo, altro non sia con ciò stesso che l'*Âtmâ* incondizionato; e ciò è vero in tutti i casi, sia che l'*Âtmâ* venga considerato nell'ordine «macrocosmico» oppure nell'ordine «microcosmico», secondo che se ne voglia fare l'applicazione da punti di vista diversi; non possiamo evidentemente pensare di ripetere qui tutti gli sviluppi che già abbiamo dato a questo argomento in altri lavori[6]. Quella che ora ci interessa più direttamente è l'applicazione che possiamo chiamare «microcosmica», vale a dire quella che è fatta a ciascun essere considerato in particolare; sotto questo aspetto, Krishna e Arjuna rappresentano rispettivamente il «Sé» e l'«io», la personalità e l'individualità, le quali sono *Âtmâ* incondizionato e *jîvâtmâ*. L'insegnamento che Krishna dà ad Arjuna è, secondo questo punto di vista interiore, l'intuizione intellettuale, sovrarazionale, attraverso la quale il «Sé» comunica se stesso all'«io», quando questi sia «qualificato» e preparato in modo tale che simile comunicazione possa effettivamente stabilirsi.

Sarà opportuno osservare, poiché ciò riveste la più grande importanza per l'argomento di cui stiamo trattando, che Krishna e Arjuna vengono rappresentati a bordo di uno stesso cocchio; questo carro è il «veicolo» dell'essere preso in considerazione nel suo stato di manifestazione; e mentre Arjuna combatte, Krishna guida il cocchio senza combattere, senza, cioè,

---

[6] Rimandiamo principalmente, a questo proposito e per tutto ciò che seguirà, alle considerazioni da noi esposte ne *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (trad. it.: *L'Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Milano, Adelphi).

essere egli stesso coinvolto nell'azione. Di fatto, la battaglia di cui si tratta simboleggia l'azione, in maniera del tutto generale, sotto una forma appropriata alla natura e alla funzione degli Ksatriya, ai quali il libro è più specialmente destinato[7]; il campo di battaglia (*Kshêtra*) è la sfera dell'azione nella quale l'individuo sviluppa le sue possibilità; e tale azione non tocca assolutamente l'essere principiale, permanente e immutabile, ma concerne soltanto l'«anima vivente» individuale (*jîvâtmâ*). I due che sono a bordo dello stesso cocchio rappresentano perciò la stessa cosa che è rappresentata dai due uccelli di cui si parla nelle *Upanishad*: «Due uccelli, compagni inseparabilmente uniti, risiedono su uno stesso albero; uno di essi mangia il frutto dell'albero, l'altro guarda senza mangiare»[8]. Anche qui, in un simbolismo diverso per rappresentare l'azione, il primo dei due uccelli è *jîvâtmâ*, e il secondo è *Âtmâ* incondizionato; la stessa cosa si può dire dei «due che sono entrati nella caverna», di cui si parla in un altro testo[9]; e se i due sono sempre strettamente uniti, la ragione ne è che essi in verità sono uno solo nei confronti della realtà assoluta, perché *jîvâtmâ* si distingue da *Âtmâ* soltanto in modo illusorio.

Per esprimere questa unione, e per esprimerla precisamente in rapporto diretto con l'*Âtmâ-Gîtâ*, esiste inoltre un termine che è particolarmente interessante: si tratta del termine *Naranârâyana*. È noto che *Nârâyana*, «Colui che cammina (o che è portato) sulle acque», è uno dei nomi di *Vishnu*, attribuito per trasposizione a *Paramâtmâ*, ovvero al Principio supremo, come dicevamo in precedenza; le acque rappresentano in questo caso le possibilità formali o individuali[10]. D'altra parte, *nara* o *nri* è l'uomo, l'essere individuale in quanto appartenente alla specie umana; sarebbe il caso di far notare la stretta relazione che esiste tra questa parola e il termine *nâra*, che denomina le acque, sennonché questo ci allontanerebbe troppo dal nostro argomento[11]. Conseguentemente, *Nara* e *Nârâyana* sono rispettivamente l'individuale e l'Universale, l'«io» e il «Sé», lo stato manifestato di un essere e il suo principio non manifestato; ed essi sono

---

[7] Si può osservare che questo significato è pure, nel modo più esatto, quello della concezione islamica della «guerra santa» (*jihâd*); l'applicazione sociale ed esteriore è in questo caso soltanto secondaria, e ciò che lo mostra bene è il fatto che essa costituisce solo la «piccola guerra santa» (*jihâd seghîr*), mentre la «grande guerra santa» (*jihâd kebîr*) è d'ordine puramente interiore e spirituale.

[8] *Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 1° Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° Adhyâya, shruti 6.

[9] *Katha Upanishad*, 1° Adhyâya, 3° Valli, shruti 1. La «caverna» non è altro che la cavità del cuore, la quale rappresenta il luogo dell'unione dell'individuale con l'Universale, o dell'«io» con il «Sé».

[10] Nella tradizione cristiana, il fatto che Cristo cammini sulle acque ha un significato che si riconduce allo stesso simbolismo.

[11] È probabile che per i Greci il nome di Nereo e delle Nereidi, ninfe delle acque, non fosse senza rapporto con il sanscrito *Nârâ*.

riuniti indissolubilmente nell'insieme *Nara-nârâyana*, del quale talvolta si parla come di due asceti che risiedono sull'Himâlaya, ciò che ricorda più in particolare l'ultimo dei testi delle *Upanishad* da noi menzionati poco fa, testo nel quale i «due che sono entrati nella caverna» vengono indicati allo stesso tempo come se «abitassero sulla cima più alta»[12]. È anche detto che, in questo insieme, *Nara* è Arjuna, e *Nârâyana* è Krishna; sono i due che sono saliti sullo stesso cocchio, e si tratta sempre, con l'uno o con l'altro nome, e quali che siano le forme simboliche usate, di *jîvâtmâ* e di *Paramâtmâ*.

Queste indicazioni permetteranno di capire qual è il significato interiore della *Bhagavad-Gîtâ*, significato nei confronti del quale tutti gli altri significati sono tutto sommato soltanto applicazioni più o meno contingenti. Questo è vero in particolare per il significato sociale, all'interno del quale le funzioni della contemplazione e dell'azione, le quali si riferiscono rispettivamente al sovraindividuale e all'individuale, sono considerate quelle del Brâhmano e dello Ksatriya rispettivamente[13]. È detto che il Brâhmano è il tipo degli esseri fissi o immutabili (*sthâvara*), e che lo Ksatriya è il tipo degli esseri mobili o mutevoli (*jangama*)[14]; si può vedere senza difficoltà l'analogia esistente tra queste due classi di esseri, da una parte, e dall'altra la personalità immutabile e l'individualità soggetta al cambiamento; e ciò mostra in modo immediato il legame esistente tra questo significato e quello precedente. Si vede, inoltre, che anche là dove si tratti in modo specifico dello Ksatriya, questi, dal momento che l'azione è la sua funzione propria, può essere assunto a simboleggiare l'individualità intesa in qualsivoglia maniera, individualità che è anch'essa necessariamente coinvolta nell'azione in ragione delle condizioni stesse della sua esistenza, mentre il Brâhmano, in ragione della sua funzione di contemplazione o di pura conoscenza, rappresenta gli stati superiori dell'essere[15]; cosicché si potrebbe dire che qualsiasi essere ha in sé sia il Brâhmano sia lo Ksatriya, ma con una predominanza dell'una o dell'altra delle due nature secondo che le sue tendenze lo portino principalmente dalla parte della contemplazione o dalla parte dell'azione. Si capisce così che la portata dell'insegnamento contenuto nella *Bhagavad-Gîtâ* è lontano dal limitarsi agli Ksatriya intesi in senso proprio, anche se la forma sotto cui quest'insegnamento è esposto si

---

[12] C'è in questo un'indicazione dei rapporti simbolici della caverna con la montagna; abbiamo avuto occasione di accennare a essi nel nostro *Le Roi du Monde* (trad. it.: *Il Re del Mondo*, Milano, Adelphi).

[13] Questo punto di vista è stato da noi sviluppato soprattutto in *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, ed. cit.

[14] L'insieme degli esseri è talvolta indicato con il termine composto *sthâva-rajangama*.

[15] È questa la ragione per cui si parla del Brâhmano come di un *Dêva* sulla terra, tenendo conto che i *Dêva* corrispondono agli stati sovraindividuali o informali (quantunque ancora manifestati); questa denominazione, rigorosamente giusta, non sembra essere mai stata capita dagli Occidentali.

adatta a loro in modo particolare; e se gli Occidentali, nei quali la natura dello Ksatriya si incontra molto più frequentemente che non quella del Brâhmano, dovessero ritornare alla comprensione delle idee tradizionali, una forma come questa è senza dubbio quella che gli sarebbe più immediatamente accessibile.

II - Lo spirito dell'India[1]

L'opposizione tra Oriente e Occidente, ricondotta ai suoi termini più semplici, in fondo è identica a quella che spesso ci si compiace di stabilire tra la contemplazione e l'azione. Su questo argomento ci siamo già espressi in molte occasioni, esaminando i diversi punti di vista da cui ci si può porre nel prendere in considerazione i rapporti di questi due termini: si tratta veramente di due contrari, o non piuttosto di due complementari, o, meglio ancora, tra l'uno e l'altro non ci sarà forse in realtà una relazione, non di coordinazione, ma di subordinazione? La cosa migliore che possiamo fare sarà perciò di riassumere molto rapidamente queste osservazioni, indispensabili per chi voglia comprendere lo spinto dell'Oriente in generale e quello dell'India in particolare.

Il punto di vista che consiste nell'opporre in modo puro e semplice l'una all'altra la contemplazione e l'azione è il più esteriore e il più superficiale di tutti. Nelle apparenze, l'opposizione di fatto esiste, ma non può assolutamente essere irriducibile; del resto, questo si potrebbe dire di tutti i contrari, i quali cessano di essere tali non appena ci si innalzi al di sopra di un certo livello, che è quello nel quale l'opposizione ha tutta la sua realtà. Chi dice opposizione o contrasto, dice con ciò stesso disarmonia o squilibrio, vale a dire qualcosa che non può esistere se non da un punto di vista particolare e limitato; nell'insieme delle cose l'equilibrio è fatto della somma di tutti gli squilibri, e tutti i disordini parziali concorrono, volenti o nolenti, all'ordine totale.

Considerando la contemplazione e l'azione come complementari, ci si pone da un punto di vista già più profondo e più vero del precedente, poiché grazie a esso l'opposizione si trova conciliata e risolta, in quanto i suoi due termini si equilibrano in qualche modo l'uno con l'altro. Si tratterebbe allora di due elementi ugualmente necessari, che si completano e si sostengono reciprocamente, e costituiscono la duplice attività, interiore ed esteriore, di uno stesso essere, sia questi ciascun uomo preso in particolare, o l'umanità intesa collettivamente. Tale concezione è certamente più armoniosa e più soddisfacente della prima; tuttavia, a sposarla in modo esclusivo, si sarebbe tentati, in virtù della correlazione così stabilita, di porre sullo stesso piano la contemplazione e l'azione, cosicché non ci sarebbe che da sforzarsi di mantenere il più possibile in pari la bilancia tra di loro, senza mai porsi la

[1] Pubblicato in *«Le Monde Nouveau»*, giugno 1930. [N.d.T.]

questione di una qualsiasi superiorità dell'una rispetto all'altra. Ora, di fatto tale questione si è sempre posta, e per ciò che riguarda l'antitesi tra l'Oriente e l'Occidente, possiamo dire che essa consiste precisamente nel fatto che l'Oriente sostiene la superiorità della contemplazione, mentre l'Occidente, e in particolare l'Occidente moderno, afferma al contrario la superiorità dell'azione sulla contemplazione. In questo caso non si tratta più di punti di vista ciascuno dei quali possa avere la sua ragione d'essere ed essere accettato per lo meno come espressione di una verità relativa; siccome un rapporto di subordinazione è irreversibile, le due concezioni in presenza sono realmente contraddittorie, perciò esclusive l'una dell'altra, per modo che sono necessariamente l'una vera e l'altra falsa. Occorre perciò scegliere, e forse la necessità di questa scelta non si è mai imposta con altrettanta forza e urgenza quanto nelle circostanze attuali; è anzi probabile che essa si imponga ancora di più in un prossimo avvenire.

In quelli fra i nostri lavori ai quali abbiamo accennato all'inizio[2], abbiamo esposto che la contemplazione è superiore all'azione, così come ciò che è immutabile è superiore al cambiamento.

L'azione, la quale è soltanto una modificazione transitoria e momentanea dell'essere, non può avere in sé il proprio principio e la propria ragion sufficiente; se essa non si ricollega a un principio che sia di là dal suo dominio contingente, essa non è che pura illusione; e tale principio, dal quale essa trae tutta la realtà di cui è capace, e la sua esistenza e la sua possibilità, può solo trovarsi nella contemplazione, o, se si preferisce, nella conoscenza. Del pari il cambiamento, nella sua accezione più generale, è inintelligibile e contraddittorio, vale a dire impossibile, senza un principio da cui proceda, il quale, proprio perché è il suo principio, non può essergli soggetto, ed è dunque necessariamente immutabile; ed è questa la ragione per cui, nell'antichità occidentale, Aristotele aveva affermato la necessità del «motore immobile» d'ogni cosa. È evidente che l'azione appartiene al mondo del cambiamento, del «divenire»; solo la conoscenza permette di uscire da questo mondo e dalle limitazioni che gli sono inerenti, e, quando raggiunga l'immutabile, possiede essa stessa l'immutabilità, giacché ogni conoscenza è essenzialmente identificazione con il proprio oggetto. Precisamente questo ignorano gli Occidentali moderni, i quali, in fatto di conoscenza, non considerano più che una conoscenza razionale e discorsiva, perciò indiretta e imperfetta, una conoscenza che potrebbe essere detta «di riflesso»; conoscenza inferiore che essi, inoltre, sempre più apprezzano soltanto nella misura in cui possa servire per scopi pratici; coinvolti nell'azione al punto di negare tutto ciò che la oltrepassa, essi non si accorgono che questa azione, di conseguenza, degenera, per mancanza di principio, in un'agitazione tanto sterile quanto vana.

---

[2] *Oriente e Occidente*, Milano, Luni Editrice, 1993; *La Crisi del Mondo moderno*, Roma, Edizioni Mediterranee; *Autorità spirituale e Potere temporale*, cit.

Nell'organizzazione sociale dell'India, la quale altro non è che un'applicazione della dottrina metafisica all'ordine umano, i rapporti della conoscenza con l'azione sono rappresentati dai rapporti delle due prime caste, i Brâhmani e gli Ksatriya, dei quali esse sono rispettivamente le funzioni proprie. È detto che il Brâhmano è il tipo degli esseri stabili, e che lo Ksatriya è il tipo degli esseri mobili, o mutevoli; di conseguenza tutti gli esseri di questo mondo, secondo la loro natura, sono principalmente in relazione o con l'uno o con l'altro, poiché vi è una corrispondenza perfetta tra l'ordine cosmico e quello umano. Ciò non significa. beninteso, che l'azione sia preclusa al Brâhmano, o che la conoscenza sia preclusa allo Ksatriya; ciò significa piuttosto che esse non convengono loro, in qualche modo, se non *per accidens* e non essenzialmente; lo *swadharma*, la legge propria della casta, in conformità con la natura dell'essere che le appartiene, è nella conoscenza per il Brâhmano, nell'azione per lo Ksatriya. Per conseguenza, il Brâhmano è superiore allo Ksatriya, così come la conoscenza è superiore all'azione; in altri termini, l'autorità spirituale è superiore al potere temporale, ed è riconoscendo la sua subordinazione nei confronti della prima che quest'ultimo sarà legittimo, vale a dire che sarà veramente ciò che deve essere; in caso contrario, separandosi cioè dal suo principio, esso non potrà esercitarsi se non in modo disordinato, e andrà fatalmente incontro alla propria perdita.

Agli Ksatriya appartiene normalmente tutta la potenza esteriore, giacché il campo dell'azione è il mondo esteriore; ma tale potenza non è nulla senza un principio interiore, puramente spirituale, principio incarnato dall'autorità dei Brâhmani, e nel quale essa trova la sua sola garanzia valida. In cambio di questa garanzia, gli Ksatriya devono, con l'aiuto della forza di cui dispongono, assicurare ai Brâhmani il mezzo per compiere in pace, al riparo dal disordine e dall'agitazione, la loro funzione propria di conoscenza e di insegnamento; è quel che si rappresenta con la raffigurazione di *Skanda*, il Signore della guerra, che protegge la meditazione di *Ganêsha*, Signore della conoscenza. Sono questi i rapporti regolari dell'autorità spirituale con il potere temporale; se essi fossero dappertutto e sempre osservati, nessun conflitto potrebbe mai insorgere tra l'una e l'altro, perché ciascuno occuperebbe il posto che deve convenirgli in virtù della gerarchia delle funzioni e degli esseri. gerarchia che è rigorosamente conforme alla natura delle cose. Si vede come la posizione che è affidata agli Ksatriya, e di conseguenza all'azione, quantunque subordinata, sia molto lontano dall'essere trascurabile, dal momento che comprende tutto il potere esteriore, insieme militare, amministrativo e giudiziario, che è sintetizzato nella funzione regale. I Brâhmani non devono esercitare se non un'autorità invisibile, la quale, in quanto tale, può essere ignorata dalla gente comune, ma è tuttavia il principio di ogni potere visibile; tale autorità è come il polo attorno al quale tutte le cose ruotano, l'asse fisso intorno a cui il mondo compie la sua rivoluzione, il centro immutabile che dirige e regola il

movimento cosmico senza partecipare a esso; ed è questo che rappresenta l'antico simbolo dello *swastika*, il quale è, per tal ragione, uno degli attributi di *Ganêsha*.

È opportuno aggiungere che il posto da attribuire all'azione sarà, nelle applicazioni, più o meno grande secondo le circostanze; accade, di fatto, dei popoli come degli individui, e mentre la natura di alcuni è soprattutto contemplativa, quella di altri è soprattutto attiva. Senza dubbio non esiste paese nel quale l'attitudine alla contemplazione sia così diffusa e così generalmente sviluppata quanto in India; ed è per ciò che quest'ultima può essere considerata la rappresentante per eccellenza dello spirito orientale. Per contro, fra i popoli occidentali, è cosa ben certa che quella che predomina nella gran maggioranza degli uomini è l'attitudine all'azione, ed è altresì certo che, quand'anche tale tendenza non fosse così esagerata e deviata com'è al presente, essa esisterebbe tuttavia, di sorta che la contemplazione non potrebbe quivi essere se non il retaggio di un'*élite* molto più ristretta. Ciò sarebbe tuttavia sufficiente perché tutto rientri nell'ordine, poiché la potenza spirituale, esattamente all'opposto della forza materiale, non è assolutamente fondata sul numero; sennonché, attualmente, gli Occidentali sono veramente solo uomini senza casta, giacché nessuno di essi occupa il posto e la funzione che converrebbero alla sua natura. Questo disordine si sta inoltre estendendo con rapidità – di questo non bisogna fingere di non accorgersi –, e sembra invadere perfino l'Oriente, anche se lo tocca ancora soltanto in modo assai superficiale e molto più limitato di quanto possano immaginare coloro che, conoscendo solo gli Orientali più o meno occidentalizzati, non sospettano la poca importanza che costoro hanno in realtà.

A ogni buon conto, non è men vero che si tratta di un pericolo che rischia di aggravarsi, per lo meno in modo transitorio; il «pericolo occidentale» non è un'espressione vana, e l'Occidente, che ne è la prima vittima, sembra voler trascinare l'umanità intera nella rovina da cui è minacciato per sua propria colpa.

Tale pericolo è quello dell'azione disordinata, perché priva del suo principio; simile azione, in se stessa è un puro nulla, e non può condurre che a una catastrofe. Tuttavia – si potrà forse dire –, se una cosa del genere esiste, è perché un tale disordine deve alla fine rientrare nell'ordine universale, del quale è uno degli elementi alla stessa stregua di tutto il resto; e, da un punto di vista superiore, ciò è rigorosamente vero. Tutti gli esseri, lo sappiano o no, dipendono interamente dal loro principio per tutto ciò che sono; anche l'azione disordinata è possibile soltanto in virtù del principio di ogni azione, ma, dal momento che è incosciente di tale principio, poiché non riconosce la dipendenza in cui è nei suoi confronti, essa è senza regola e senza efficacia positiva, e, se così ci si può esprimere, essa non possiede che il più basso grado di realtà, quello che è più vicino alla pura e semplice illusione, precisamente perché è il più lontano possibile dal principio, nel

quale solo risiede la realtà assoluta. Dal punto di vista del principio non c'è che l'ordine; sennonché dal punto di vista delle contingenze il disordine esiste, e, per quel che riguarda l'umanità terrestre, ci troviamo in un'epoca in cui il disordine sembra trionfare.

Ci si può chiedere perché le cose stiano così, e la dottrina indù, con la teoria dei cicli cosmici, fornisce una risposta per simile domanda. Siamo nel *Kali-Yuga*, nell'età oscura in cui la spiritualità è ridotta al suo minimo, in conseguenza delle leggi stesse dello sviluppo del ciclo umano, le quali inducono una sorta di materializzazione progressiva nel corso dei suoi diversi periodi, dei quali questo è l'ultimo; con l'espressione «ciclo umano» intendiamo qui unicamente la durata di un *Manvantara*. Verso la fine di quest'epoca tutto è confuso, le caste sono mescolate, la famiglia stessa non esiste più; non è questo esattamente quel che vediamo intorno a noi? Dobbiamo concludere da ciò che effettivamente il ciclo attuale stia arrivando alla fine, e che presto vedremo spuntare l'aurora di un nuovo *Manvantara*? Si potrebbe essere tentati di crederlo, soprattutto se si pensa alla velocità crescente con cui precipitano gli avvenimenti; ma forse il disordine non ha ancora raggiunto il suo punto estremo, forse l'umanità deve discendere ancora più in basso, negli eccessi di una civiltà tutta materiale, prima di poter risalire verso il principio e verso le realtà spirituali e divine. Del resto poco importa: che sia un po' prima o un po' dopo, questo sviluppo discendente che gli Occidentali moderni chiamano «progresso» troverà il suo limite, e allora l'«età oscura» vedrà la sua fine; comparirà allora il *Kalkin-avatâra*, quegli che è montato sul cavallo bianco, che porta sul capo un triplice diadema, segno della sovranità nei tre mondi, e brandisce una spada fiammeggiante come la coda di una cometa; allora il mondo del disordine e dell'errore sarà distrutto e, per la potenza purificatrice e rigeneratrice di *Agni*, tutte le cose saranno ristabilite e restaurate nell'integralità del loro stato primordiale, giacché la fine del ciclo attuale è nello stesso tempo l'inizio del ciclo futuro. Coloro che sanno che le cose devono stare così non possono, fosse pure in mezzo alla peggior confusione, perdere la loro immutabile serenità; per quanto sgradevole sia vivere in un'epoca di torbidi e di oscurità quasi generale, essi non possono esserne toccati nel fondo di se stessi, ed è questo che costituisce la forza dell'*élite* vera. Senza dubbio, se l'oscurità deve andare estendendosi sempre di più, tale *élite* potrà, anche in Oriente, essere ridotta a un numero esiguo; ma è sufficiente che alcuni conservino integralmente la vera conoscenza, perché siano pronti, quando i tempi saranno conclusi, a salvare tutto ciò che potrà ancora essere salvato del mondo attuale, e che diventerà il germe del mondo futuro.

Questo ruolo di conservazione dello spirito tradizionale, con tutto quel che comporta in realtà quando sia inteso nel suo senso più profondo, è soltanto l'Oriente che può attualmente sostenerlo; non vogliamo dire l'intero Oriente, poiché sfortunatamente il disordine che proviene dall'Occidente

può intaccarlo in alcuni dei suoi elementi; è però soltanto in Oriente che permane una vera *élite*, nella quale lo spirito tradizionale si ritrovi in tutta la sua vitalità. Da altre parti, ciò che ne rimane è ridotto a forme esteriori il cui significato è ormai da molto tempo quasi completamente incompreso, e se qualcosa dell'Occidente può essere salvato, ciò non sarà possibile se non con l'aiuto dell'Oriente; sennonché, perché questo aiuto possa essere efficace, occorrerà che esso trovi un punto d'appoggio nel mondo occidentale, e queste sono possibilità sulle quali sarebbe attualmente ben difficile parlare con qualche precisione.

Comunque sia, l'India ha in un certo senso, nell'insieme dell'Oriente, una situazione privilegiata sotto l'aspetto che stiamo prendendo in considerazione, e la ragione di ciò consiste nel fatto che, senza lo spirito tradizionale, l'India non sarebbe più nulla. In effetti, l'unità indù (si noti che non diciamo l'unità indiana) non è un'unità né di razza né di lingua, essa è esclusivamente un'unità di tradizione. Sono Indù tutti coloro che aderiscono effettivamente a tale tradizione, e soltanto quelli. Questo spiega quel che dicevamo in precedenza circa l'attitudine alla contemplazione, più generale in India che da ogni altra parte: di fatto, la partecipazione alla tradizione non è pienamente effettiva se non nella misura in cui essa comporta la comprensione della dottrina, e quest'ultima consiste prima di tutto nella conoscenza metafisica, perché è nella sfera metafisica pura che si trova il principio dal quale tutto il resto deriva. Per questo l'India si presenta come più particolarmente destinata a sostenere fino alla fine la supremazia della contemplazione sull'azione, a opporre con la sua *élite* una barriera insormontabile contro l'invasione dello spirito occidentale moderno, a conservare intatta, in seno a un mondo agitato da cambiamenti incessanti, la coscienza del permanente, dell'immutabile e dell'eterno.

Occorre però capir bene che immutabile è il solo principio, e che le applicazioni alle quali esso dà luogo in tutti i campi possono, e debbono, variare secondo le circostanze e secondo le epoche, giacché, mentre il principio è assoluto, le applicazioni sono relative e contingenti come il mondo al quale si riferiscono.

La tradizione permette adattamenti indefinitamente molteplici e diversi nelle loro modalità; ma tutti questi adattamenti, quando siano fatti rigorosamente secondo lo spirito tradizionale, non sono altro che lo sviluppo normale di alcune delle conseguenze che sono eternamente contenute nel principio; in qualsiasi caso, non si tratta perciò che di rendere esplicito ciò che fino ad allora era implicito, e così il fondo, la sostanza stessa della dottrina, rimane sempre identico sotto tutte le differenze di forma esteriori. Le applicazioni possono essere di molti tipi; sono applicazioni, in particolare, non soltanto le istituzioni sociali, alle quali abbiamo già accennato, ma anche le scienze, quando esse siano veramente quel che devono essere; e questo fa vedere la differenza essenziale che esiste tra la concezione delle scienze tradizionali e quella di scienze come quelle che

sono state costituite dallo spirito occidentale moderno. Mentre le prime acquisiscono tutto il loro valore dall'essere ricollegate alla dottrina metafisica, le seconde, con il pretesto dell'indipendenza, sono strettamente rinchiuse in se stesse e la sola cosa che possano pretendere è di spingere sempre più lontano, ma senza uscire dalla loro sfera limitata né di farne indietreggiare i confini di un passo, un'analisi che potrebbe proseguire in tal modo indefinitamente senza che si sia mai andati più avanti nella vera conoscenza delle cose. È forse a causa di un'oscura sensazione di questa impotenza che i moderni sono giunti a preferire la ricerca al sapere, o è semplicemente perché simile ricerca senza un termine soddisfa il loro bisogno di un'agitazione incessante che vuol essere il fine di se stessa? Cosa potrebbero farsene gli Orientali di quelle scienze vane che l'Occidente ha la pretesa di portargli, quando posseggono altre scienze, incomparabilmente più reali e più vaste, e che il più piccolo sforzo di concentrazione intellettuale fa loro sapere ben più di tutte queste vedute frammentarie e disperse, di questo ammasso caotico di fatti e di nozioni legati fra di loro soltanto da ipotesi più o meno fantasiose, edificate con pena solo per esser subito abbattute e sostituite da altre non meglio fondate? E non si vengano a vantare oltre misura, credendo con ciò di compensare tutti i loro difetti, le applicazioni industriali e tecniche a cui queste scienze hanno dato vita; nessuno ha l'idea di contestare che esse abbiano almeno questa utilità pratica, quando il loro valore speculativo è così illusorio, ma è questa una cosa a cui l'Oriente non potrà mai interessarsi veramente, ed esso stima troppo poco questi vantaggi soltanto materiali per sacrificar loro il suo spirito, giacché sa qual è l'immensa superiorità che ha il punto di vista della contemplazione su quello dell'azione, e come tutte le cose che passano non siano se non nulla nei confronti dell'eterno.

La vera India, per noi, non è perciò quell'India più o meno modernizzata, vale a dire occidentalizzata, che sognano alcuni giovani indiani allevati nelle Università d'Europa o d'America, i quali, per fieri che siano del sapere tutto esteriore che hanno così acquisito, dal punto di vista orientale non sono tuttavia che dei perfetti ignoranti, e che, a onta delle loro pretese, costituiscono tutto il contrario di un'*élite* intellettuale nel senso che intendiamo noi. L'India vera è quella che rimane sempre fedele all'insegnamento che la sua *élite* si trasmette attraverso i secoli; è quella che conserva integralmente il deposito di una tradizione la cui sorgente si situa più in alto e più lontano dell'umanità; è l'India di *Manu* e dei *Rishi*, l'India di Shrî Râma e di Shrî Krishna. Sappiamo che essa non fu sempre il paese che viene ora indicato con questo nome; è anche fuor di dubbio che, dopo la sede artica primitiva di cui parla il *Vêda* essa assunse successivamente molte collocazioni geografiche diverse; forse ne assumerà ancora altre, ma ciò importa poco, perché essa è sempre là dov'è la dimora di quella grande tradizione la cui conservazione fra gli uomini è la sua missione e la sua ragion d'essere. Attraverso la catena ininterrotta dei suoi Saggi, dei suoi

Guru e dei suoi *Yogî*, essa si mantiene, nel corso di tutte le vicissitudini del mondo esteriore, salda come il *Mêru*; essa durerà finché durerà il *Sanâtana Dharma* (espressione che si potrebbe tradurre con *Lex perennis*, per quanto esattamente lo possa permettere una lingua occidentale), e non cesserà mai di contemplare ogni cosa, con l'occhio frontale di *Shiva*, nella serena immutabilità dell'eterno presente. Tutti gli sforzi ostili non potranno che infrangersi alla fine contro la sola forza della verità, così come le nubi si dissipano davanti al sole, quand'anche siano riuscite ad oscurarlo momentaneamente ai nostri sguardi. L'azione distruttrice del tempo lascia sussistere solo ciò che è superiore al tempo; essa divorerà tutti coloro che hanno limitato il loro orizzonte al mondo del cambiamento e posto tutta la realtà nel divenire, coloro che del contingente e del transitorio si sono fatti una religione. giacché «colui che sacrifica a un dio, di questo dio diventerà il nutrimento»; ma che potrà contro coloro che portano in sé la coscienza dell'eternità?

III - *Kundalinî-Yoga*[1]

In diverse riprese si è già parlato su queste pagine degli studi di Arthur Avalon (sir John Woodroffe), dedicati a uno degli aspetti più mal conosciuti delle dottrine indù; quello che viene chiamato «tantrismo», in quanto si fonda sui trattati indicati sotto la dizione generica di *tantra*, e che è d'altronde molto più ampio e molto meno nettamente delimitato di quanto generalmente si creda, è infatti stato quasi sempre trascurato dagli orientalisti, i quali se ne sono tenuti lontani sia per la difficoltà di capirlo sia per certi pregiudizi; pregiudizi che d'altronde non sono se non una diretta conseguenza della loro incomprensione. Uno dei principali lavori di Arthur Avalon, dal titolo *The Serpent Power*, è stato ripubblicato di recente[2]; non ci ripromettiamo di farne qui un'analisi, che sarebbe quasi impossibile e inoltre poco interessante (sarebbe meglio, per quelli fra i nostri lettori che conoscono l'inglese, riferirsi al volume vero e proprio, del quale riusciremmo solo a dare un'idea incompleta), ma di precisare invece il vero significato del suo contenuto, senza però obbligarci a seguire l'ordine nel quale gli argomenti sono in esso esposti[3].

Per cominciare, diremo subito che non possiamo trovarci totalmente d'accordo con l'autore sul significato fondamentale da attribuire al termine *yoga*, il quale, essendo letteralmente quello di «unione», non potrebbe esser capito se non fosse essenzialmente applicato al fine supremo di qualsiasi «realizzazione»; a questa considerazione Arthur Avalon oppone che non si può parlare di unione se non tra due esseri distinti, e che *jîvâtmâ* non è di fatto distinto da *Paramâtmâ*. Ciò è perfettamente giusto, ma benché l'individuo non si distingua di fatto dall'Universale se non in modo illusorio, occorre non dimenticare che è dall'individuo che parte necessariamente qualsiasi «realizzazione» (questa parola non avrebbe altrimenti nessuna ragion d'essere) e che, dal suo punto di vista, la realizzazione presenta l'apparenza di una «unione», anche se, a dire il vero,

---

[1] Pubblicato in *«Le Voile d'Isis»,* ottobre e novembre 1933. [N.d.T.]

[2] *The Serpent Power*, 3ª edizione riveduta, Ganesh e Cie., Madras. Il volume comprende la traduzione di due testi, *Shatchakra nirûpana* e *Pâdukâ-panchaka*, preceduta da una lunga e importante introduzione: il nostro studio si riferisce al contenuto di quest'ultima.

[3] Su molti punti non possiamo far meglio che rimandare il lettore al nostro studio *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, per spiegazioni che ci è impossibile riprodurre in un articolo, e che per conseguenza dobbiamo supporre già conosciute.

essa non è affatto qualcosa «che dev'essere effettuato», ma soltanto una presa di coscienza di «ciò che è», vale a dire dell'«Identità suprema». Un termine come *yoga* esprime perciò l'aspetto che le cose assumono quando siano viste dal lato della manifestazione, aspetto che è evidentemente illusorio allo stesso titolo della manifestazione stessa; ma questo accade in modo inevitabile per tutte le forme di linguaggio, giacché esse appartengono alla sfera della manifestazione individuale, e basta esserne avvertiti per non essere indotti in errore dalla loro imperfezione, né essere tentati di vedere in ciò l'espressione di un reale «dualismo». È soltanto secondariamente e per estensione che la parola *yoga* può poi essere applicata all'insieme dei mezzi diversi messi in opera per ottenere la «realizzazione», mezzi che sono solo preparatori e ai quali il nome «unione», in qualsiasi modo si intenda, non potrebbe propriamente convenire; ma queste considerazioni non infirmano minimamente l'esposizione di cui parliamo, giacché, quando il termine «*yoga*» è preceduto da un qualificativo, per modo che se ne distinguano più sorta, è chiaramente evidente che esso è usato per indicare i mezzi, i quali soli sono molteplici, mentre il fine è necessariamente uno, e sempre lo stesso, in tutti i casi.

Il genere di *yoga* di cui qui si tratta si riconduce a quello che è chiamato *Laya-Yoga*, e consiste essenzialmente in un processo di «dissoluzione» (*laya*), vale a dire di riassorbimento, nel non manifestato, dei diversi elementi costitutivi della manifestazione individuale, riassorbimento che si effettua gradualmente secondo un ordine che è rigorosamente l'inverso di quello della produzione (*srishti*), o sviluppo (*prapancha*) della manifestazione[4]. Gli elementi, o principi, di cui si tratta, sono i *tattwa*, che lo *Sânkhya* enumera quali produzioni di *Prakriti* sotto l'influenza di *Purusha*: essi sono il «senso interno», cioè il «mentale» (*Manas*), unito alla coscienza individuale (*ahankâra*) e attraverso quest'ultima all'intelletto (*Buddhi* o *Mahat*); i cinque *tanmâtra*, o essenze elementari sottili; le cinque facoltà di sensazione (*jnânêndrya*) e le cinque facoltà d'azione

---

[4] Ci rammarichiamo che l'autore si serva frequentemente, e in particolare per tradurre *srishti*, della parola «creazione», la quale, come abbiamo spesso spiegato, non è adeguata al punto di vista della dottrina indù; sappiamo purtroppo bene a quante difficoltà dia luogo la necessità di servirsi di una terminologia occidentale, la più inadatta possibile per ciò che si tratta di esprimere; pensiamo tuttavia che tale parola sia fra quelle che si possono evitare con facilità, e di fatto noi stessi non ce ne siamo mai serviti. Mentre siamo in materia di questioni terminologiche, segnaleremo anche l'improprietà consistente nel tradurre *samâdhi* con «estasi»; l'uso di questa parola è tanto più inopportuno in quanto essa è normalmente impiegata, nel linguaggio occidentale, con riferimento a stati mistici, ossia a cose che sono di ordine del tutto diverso e con le quali è di importanza essenziale che si eviti ogni confusione: del resto, essa significa etimologicamente «uscire da se stessi» (il che è di fatto appropriato per gli stati mistici), mentre il termine *samâdhi* indica, propriamente, al contrario, «un rientrare» dell'essere nel suo proprio Sé.

(*karmêndrya*)[5]; infine, i cinque *bhûta*, o elementi corporei[6]. Ciascun *bhûta*, con il *tanmâtra* al quale corrisponde e le facoltà di sensazione e di azione che da questo procedono, viene riassorbito in quello che lo precede immediatamente secondo l'ordine di produzione, in modo tale che l'ordine di riassorbimento è il seguente: 1. la terra (*prithvî*), con la qualità olfattiva (*gandha*), il senso dell'odorato (*ghrâna*) e la facoltà di locomozione (*pâda*); 2. l'acqua (*ap*), con la qualità sapida (*rasa*), il senso del gusto (*rasana*) e la facoltà di prensione (*pâni*); 3. il fuoco (*tejas*), con la qualità visiva (*rûpa*), il senso della vista (*chakshus*) e la facoltà di escrezione (*pâyu*); 4. l'aria (*vâyu*), con la qualità tattile (*sparsha*), il senso del tatto (*twach*) e la facoltà di generazione (*upastha*); 5. l'etere (*âkasha*), con la qualità sonora (*shabda*), il senso dell'udito (*shrotra*) e la facoltà della parola (*vâch*); e infine, nell'ultimo stadio, il tutto è riassorbito nel «senso interno» (*manas*), e tutta la manifestazione individuale si trova così ridotta al suo primo termine, e in qualche modo concentrata in un punto al di là del quale l'essere passa in un'altra sfera. Saranno dunque questi i sei gradi preparatori che dovrà attraversare successivamente colui che segue la via di «dissoluzione», affrancandosi in tal modo gradualmente dalle diverse condizioni limitative dell'individualità, prima di raggiungere lo stato sovraindividuale nel quale potrà essere realizzata, nella Coscienza pura (*Chit*), totale e informale, l'unione effettiva con il Sé supremo (*Paramâtmâ*), unione il cui risultato immediato è la «Liberazione» (*Moksha*).

Per ben comprendere quel che segue è importante non perdere mai di vista la nozione dell'analogia costitutiva del «Macrocosmo» e del «Microcosmo», in virtù della quale tutto quel che esiste nell'Universo si ritrova anche in un certo modo nell'uomo, cosa che il *Vishwasâra Tantra* esprime in questi termini: «Ciò che è qui è là, quel che non è qui non c'è da nessuna parte» (*Yad ihâsti tad anyatra, yan nêhâstri na tat kwachit*). Bisogna aggiungere che, a motivo della corrispondenza esistente fra tutti gli stati dell'esistenza, ciascuno di essi contiene in sé, in un certo modo, quasi un riflesso di tutti gli altri, ciò che permette di «situare», ad esempio, nel campo della manifestazione grossolana, sia essa presa in considerazione nell'insieme cosmico o nel corpo umano, «regioni» corrispondenti a modalità diverse della manifestazione sottile, così come a tutta una

---

[5] Il termine *indriya* designa sia una facoltà, sia l'organismo che a essa corrisponde, ma è preferibile tradurlo genericamente con «facoltà», innanzitutto perché ciò è conforme al suo senso primario, che è quello di «potere», e poi anche perché la considerazione della facoltà è in questo caso più essenziale di quella dell'organo corporeo, a motivo della preminenza della manifestazione sottile rispetto alla manifestazione grossolana.

[6] Non riusciamo a capire molto bene l'obiezione fatta dall'autore contro l'uso, a indicare i *bhûta*, della parola «elementi», che è il termine tradizionale dell'antica fisica; non è il caso di preoccuparsi del disuso in cui tale accezione è caduta nei moderni, per i quali, d'altronde, è divenuta analogamente estranea qualsiasi concezione propriamente «cosmologica».

gerarchia di «mondi» che rappresentano altrettanti gradi differenti nell'esistenza universale.

Ciò detto, è facile concepire come ci siano nell'essere umano dei «centri» che corrispondono rispettivamente a ciascuno dei gruppi di *tattwa* da noi enumerati, centri che, anche se appartengono essenzialmente alla forma sottile (*sûkshma-sharîra*), possono in un certo senso essere «localizzati» nella forma corporea o grossolana (*sthûla-skarîra*) o, per dir meglio, essere messi in rapporto con le diverse parti di quest'ultima; tali «localizzazioni» non sono in realtà se non un modo per esprimere corrispondenze come quelle di cui abbiamo appena parlato, le quali comportano invero, in modo molto reale, un legame particolare tra un certo centro sottile e una determinata porzione dell'organismo corporeo. È per tale motivo che i sei centri in questione sono riferiti alle divisioni della colonna vertebrale, chiamata *Mêru-danda* in quanto costituente l'asse del corpo umano, così come, dal punto di vista «macrocosmico», il *Mêru* è l'«asse del mondo»[7]: i cinque primi, in senso ascendente, corrispondono rispettivamente alle regioni coccigea, sacrale, lombare, dorsale e cervicale, e il sesto alla parte encefalica del sistema nervoso centrale; ma deve essere ben chiaro che questi «centri» non sono centri nervosi nel senso fisiologico della parola e che non bisogna confonderli con i diversi plessi, come qualcuno ha voluto fare (il che è del resto in formale contraddizione con la loro «localizzazione» all'interno della colonna vertebrale), poiché non si tratta di una identità, ma soltanto di una relazione fra due sfere distinte di manifestazione, relazione che è d'altronde sufficientemente giustificata dal fatto che è precisamente attraverso il sistema nervoso che si stabilisce uno dei legami più diretti tra lo stato corporeo e lo stato sottile[8].

Alla stessa stregua, i «canali» sottili (*nâdî*) non sono né nervi né vasi sanguigni; essi sono, si potrebbe dire, le «linee direzionali seguite dalle forze vitali». Di questi «canali» i tre principali sono *sushumnâ*, che occupa la posizione centrale, *idâ* e *pingalâ*, le due *nâdî* di sinistra e di destra, la prima femminile o negativa, la seconda maschile o positiva; le due ultime

---

[7] Desta una certa sorpresa il fatto che l'autore non abbia segnalato il rapporto esistente tra ciò e il simbolismo della canna brâhmanica (*Brama-danda*), e questo ancor più in quanto egli fa a più riprese allusione all'equivalente simbolismo del caduceo.

[8] L'autore fa molto giustamente notare quanto siano sbagliate le interpretazioni che gli Occidentali avanzano abitualmente, i quali confondono i due ordini di manifestazione, e vogliono di conseguenza ricondurre tutte queste cose a un punto di vista puramente anatomico e fisiologico: gli orientalisti, i quali non conoscono nessuna scienza tradizionale, credono che si tratti solo di una descrizione più o meno fantasiosa di determinati organi corporei; gli occultisti, dal canto loro, per quanto ammettano l'esistenza distinta di un organismo sottile, immaginano quest'ultimo come una sorta di «doppio» del corpo, soggetto alle sue stesse condizioni, e ciò è quasi altrettanto inesatto e non può che portare similmente a rappresentazioni grossolanamente materializzate; a quest'ultimo proposito, l'autore fa vedere, arrivando ad alcuni particolari, quanto le concezioni dei teosofisti, in special modo, siano lontane dalla vera dottrina indù.

corrispondono di conseguenza a una «polarizzazione» delle correnti vitali. *Sushumnâ* è «situata» all'interno dell'asse cerebro-spinale, e si prolunga fino all'orifizio corrispondente alla corona del capo (*Brahma-randhra*); *idâ* e *pingalâ* si trovano all'esterno di questo asse, attorno al quale si intersecano in una sorta di doppia rotazione elicoidale per raggiungere rispettivamente le due narici di sinistra e di destra, e sono in tal modo in rapporto con la respirazione alternata dall'una all'altra narice[9]. I «centri» di cui abbiamo parlato sono situati lungo il percorso di *sushumnâ*, e, più esattamente, al suo interno (in quanto essa è descritta come se contenesse altri due «canali» concentrici e più tenui, che ricevono i nomi di *vajrâ* e *chitrâ*)[10]; e poiché *sushumnâ* è «localizzata» nel canale midollare, è chiaramente evidente che non può trattarsi in alcun modo di organi corporei.

Tali centri sono chiamati «ruote» (*chakra*), e vengono descritti come «loti» (*padma*), ognuno dei quali ha un determinato numero di petali (che si irraggiano nell'intervallo compreso tra *vajrâ* e *chitrâ*, ossia all'interno della prima ed intorno alla seconda). I sei *chakra* sono: *mûlâdhâra*, alla base della colonna vertebrale; *swadhisthâna*, che corrisponde alla regione addominale; *manipûra*, che corrisponde alla regione ombelicale; *anâhata*, che corrisponde alla regione del cuore; *vishuddha*, che corrisponde alla regione della gola; *âjnâ*, che corrisponde alla regione situata tra i due occhi, vale a dire al «terzo occhio»; infine, alla sommità del capo, intorno al *Brahma-randhra*, vi è un settimo «loto», *sahasrâra* o «loto dal mille petali», il quale non viene compreso nel numero dei *chakra* perché, come si vedrà in seguito, si riferisce, in quanto «centro di coscienza», a uno stato che è al di là dei limiti dell'individualità[11]. Seguendo le descrizioni indicate per la meditazione (*dhyâna*), ogni «loto» porta nel pericarpo lo *yantra*, o simbolo geometrico del *bhûta* corrispondente, nel quale si trova il *bîja-mantra* di quest'ultimo, sorretto dal suo «veicolo» simbolico (*vâhana*); costì risiede pure una «deità» (*dêvâta*), accompagnata da una *Shakti* particolare. Le «deità» che presiedono al sei *chakra*, e che altro non sono se non le «forme di coscienza» attraverso le quali l'essere passa negli stati corrispondenti, sono rispettivamente, in ordine ascendente, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*,

---

[9] Nel simbolo del caduceo la bacchetta centrale corrisponde a *sushumnâ* e i due serpenti a *idâ* e *pingalâ*; queste ultime due sono talvolta anche rappresentate, sulla canna brâhmanica, dalla traccia di due linee elicoidali che si arrotolano in senso inverso l'una dall'altra, in guisa tale da intersecarsi all'altezza di ciascuno dei nodi che raffigurano i diversi centri. Nelle corrispondenze cosmiche *idâ* è riferita alla Luna, *pingalâ* al Sole, e *sushumnâ* al principio igneo; è interessante notare la relazione che ciò presenta con le «Tre Grandi Luci» del simbolismo massonico.

[10] Si dice anche che *sushumnâ* corrisponde per sua natura al fuoco, *Vajrâ* al Sole e *Chitrâ* alla Luna; la parte interna di quest'ultima, che forma il condotto più centrale, è chiamata *Brahma-nâdî*.

[11] I sette nodi della canna brâhmanica simboleggiano i sette «loti»; nel caduceo, invece, sembra che la sfera terminale debba essere riferita solo ad *âjnâ*, e le due ali che l'accompagnano sono allora identiche ai due petali di questo «loto».

Sadâshiva e *Shambhu*, i quali hanno inoltre, secondo un punto di vista «macrocosmico», le loro «dimore» nei sei «mondi» (*loka*) gerarchicamente sovrapposti: *Bhûrloka*, *Bhuvaloka*, *Swarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* e *Maharloka*; a *Sahasrâra* presiede *Paramashiva*, la cui dimora è il *Satyaloka*; sicché tutti questi mondi hanno una loro corrispondenza nei «centri di coscienza» dell'essere umano, secondo il principio analogico da noi precedentemente indicato. Infine, ognuno dei petali dei diversi «loti» porta una lettera dell'alfabeto sanscrito, o forse sarebbe più esatto dire che i petali sono costituiti dalle lettere stesse[12]; sarebbe però di poca utilità scendere ora più nei particolari dell'argomento, e i complementi necessari troveranno una più adatta collocazione nella seconda parte dello studio, quando avremo detto cos'è *Kundalinî*, della quale non abbiamo finora ancora parlato.

Kundalinî è un aspetto della *Shakti* intesa come forza cosmica: si potrebbe dire che essa è questa forza stessa in quanto risiede nell'essere umano, nel quale agisce come forza vitale; e il nome *Kundalinî* significa che essa viene rappresentata arrotolata su se stessa al modo di un serpente; le sue manifestazioni più generali si effettuano del resto sotto la forma di un movimento a spirale che si sviluppa a partire da un punto centrale che ne è il «polo»[13]. L'«arrotolamento» simboleggia uno stato di riposo, quello di una energia «statica» dalla quale derivano tutte le forme di attività manifestata; in altri termini, tutte le forze vitali più o meno differenziate che sono in costante azione nell'individualità umana, nella sua duplice modalità sottile e corporea, non sono che aspetti secondari di questa *Shakti*, la quale in sé, come *Kundalinî*, permane immobile nel «centro-radice» (*mûlâdhâra*), in quanto fondamento e sostegno di tutta la manifestazione individuale. Quando essa è «risvegliata», si srotola e si muove in direzione ascendente, riassorbendo in se stessa le differenti *Shakti* secondarie a mano a mano che attraversa i diversi centri di cui abbiamo parlato in precedenza, per unirsi infine a *Paramashiva* nel «loto dai mille petali» (*sahasrâra*).

La natura di *Kundalinî* viene descritta a un tempo come luminosa (*jyotirmayî*) e sonora (*shabdamayî* o *mantramayî*); è noto che la «luminosità» è considerata caratteristica propria dello stato sottile, ed è d'altra parte noto anche il ruolo primordiale del suono nel processo cosmogonico; molto ci sarebbe da dire, inoltre, sulla stretta relazione

---

[12] Il numero dei petali è: 4 per *mûlâdhâra*, 6 per *swâdhistâna*, 10 per *manipûra*, 12 per *anâhata*, 16 per *vishuddha*, 2 per *âjnâ*, per un totale di 50, numero che è anche quello delle lettere dell'alfabeto sanscrito; in *sahasrâra* si ritrovano tutte le lettere, e ognuna di esse vi è ripetuta 20 volte (50×20=1000).

[13] Si veda quel che abbiamo detto riguardo alla spirale ne *Il simbolismo della Croce*, Milano, Rusconi, 1973; ricordiamo anche la figura del serpente arrotolato intorno all'«Uovo del mondo» (*Brahmânda*), e quella dell'*omphalos*, del quale ritroveremo precisamente l'equivalente tra poco.

esistente tra suono e luce[14]. Non possiamo dilungarci qui sulla teoria estremamente complessa del suono (*shabda*) e delle sue diverse modalità (*para* o non manifestata, *pashyanti* e *madhyamâ*, l'una e l'altra appartenenti all'ordine sottile, e infine *vaikhari*, che è la parola articolata), teoria sulla quale si fonda tutta la scienza del *mantra* (*mantra-vidyâ*); faremo tuttavia notare che è con essa che si spiega, non solo la presenza dei *bija-mantra* degli elementi all'interno dei «loti», ma anche quella delle lettere sui loro petali. Dev'essere ben compreso, in effetti, che qui non si tratta delle lettere in quanto caratteri scritti, né dei suoni articolati che percepisce l'orecchio; queste lettere sono considerate essere i *bija-mantra*, o «nomi naturali», di tutte le attività (*kriya*) in connessione con il *tattwa* del centro corrispondente, o come le espressioni, in suono grossolano (*vaikharî-shabda*), dei suoni sottili prodotti dalle forze che costituiscono queste attività.

Finché *Kundalinî* permane in stato di riposo, essa risiede nel *mûlâdhâra-chakra*, il quale è, come abbiamo detto, il centro «localizzato» alla base della colonna vertebrale, ed è la radice (*mûla*) di *sushumnâ* e di tutte le *nâdî*.Quivi è il triangolo (*trikona*) chiamato *Traipura*[15], il quale è la sede della *Shakti* (*shakti-pîtha*); questa è arrotolata tre volte e mezzo[16] attorno al *linga* simbolico di *Shiva*, denominato *Swayambhu* e la sua testa ricopre il *Brahma-dwâra*, ossia l'entrata di *sushumnâ*[17]. Ci sono altri due *linga*, il primo (*Bâna*) nell'*anâhata chakra*, il secondo (*Itara*) nell'*âjnâ chakra*; essi corrispondono ai principali «nodi vitali» (*granthi*), il cui

---

[14] Su questo punto ricorderemo soltanto, a titolo di concordanza particolarmente impressionante, l'accostamento che all'inizio del Vangelo di S. Giovanni viene fatto tra i termini *Verbum*, *Lux* e *Vita*, accostamento che, precisiamo, per essere pienamente compreso deve essere riferito al mondo di *Hiranyagarbha*.

[15] Il triangolo, in quanto *yantra* della *Shakti*, è sempre tracciato con la base in alto e il vertice in basso; sarebbe facile farne vedere la concordanza con molti altri simboli del principio femminile.

[16] Indicheremo di sfuggita un'analogia tra questi tre giri e mezzo della posizione arrotolata di *Kundalinî* e i tre giorni e mezzo durante i quali, secondo diverse tradizioni, lo spirito permane legato al corpo dopo la morte, periodo che significa il tempo necessario per lo «snodarsi» della forza vitale, rimasta in stato «non-risvegliato» nel caso dell'uomo comune. Un giorno rappresenta una rivoluzione ciclica, corrispondente a un giro della spirale; e poiché il processo di riassorbimento è sempre l'inverso di quello della manifestazione, tale «svolgersi» è considerato riassumere in certo qual senso l'intera vita dell'individuo, ma riepilogata risalendo il corso degli avvenimenti che l'hanno costituita; non è quasi il caso di ricordare che questi dati, mal capiti, troppo spesso hanno dato luogo a ogni sorta di interpretazioni fantasiose.

[17] Il *mandala*, o *yantra*, dell'elemento *Prithvî* è un quadrato, il quale corrisponde in quanto figura piana al cubo, la cui forma simboleggia le idee di «fondamento» e di «stabilità»; si potrebbe dire, per adottare il linguaggio della tradizione islamica, che si è qui di fronte a una corrispondenza con la «pietra nera», equivalente del *linga* indù, come pure dell'*omphalos*, il quale è, come abbiamo esposto in altra sede, uno dei simboli del «centro del Mondo».

attraversamento costituisce quelli che potrebbero dirsi i «punti critici» nel processo di *Kundalinî-Yoga*[18]; infine, c'è un quarto *linga* (*Para*) in *sahasrâra*, «dimora» di *Paramashiva*.

Quando *Kundalinî* viene «risvegliata» per mezzo di pratiche appropriate, pratiche nella cui descrizione non ci addentreremo, essa penetra all'interno di *sushumnâ*, e nel corso della sua ascensione «fora», attraversandoli successivamente, i diversi «loti», i quali si schiudono sbocciando al suo passaggio; e, a mano a mano che tocca in questo modo ciascun centro, essa riassorbe in se stessa, come già abbiamo detto, i diversi principi della manifestazione individuale che sono collegati in particolare con tale centro, i quali, riportati così allo stato potenziale, sono con essa trascinati nel suo movimento verso il centro superiore. Sono, questi, altrettanti stadi del *Laya-Yoga*: a ognuno di questi stadi è fatto corrispondere anche l'ottenimento di determinati «poteri» (*siddhi*) speciali, sennonché è opportuno notare che la cosa essenziale non è assolutamente l'ottenimento di tali poteri, anzi, su questo fatto non si attirerà mai troppo l'attenzione degli Occidentali, giacché la loro tendenza generale è di attribuire a questo genere di cose, come del resto a tutto ciò che è «fenomeno», un'importanza che esse non hanno, né possono in realtà avere. Come l'autore fa osservare con assoluta ragione, lo *yogî* (o, per parlare in modo più esatto, quegli che è sulla strada per diventarlo) non aspira al possesso di nessuno stato condizionato, quand'anche fosse uno stato superiore o «celeste», per elevato che esso possa essere, ma unicamente alla «Liberazione»; a maggior ragione egli non può essere attirato da «poteri» la cui fruizione si situa totalmente nella sfera della manifestazione più esteriore. Colui che ricerca tali «poteri» per se stessi e di essi fa lo scopo del suo sviluppo, invece di vedere in essi non altro che semplici risultati accidentali, non sarà mai un vero *yogî*, giacché essi costituiranno per lui degli ostacoli insuperabili, i quali gli impediranno di continuare a seguire la via ascendente fino al suo termine finale; tutta la sua «realizzazione» non consisterà perciò mai se non in talune estensioni dell'individualità umana, risultato il cui valore è rigorosamente nullo nei confronti della meta suprema. Normalmente, i «poteri» di cui si tratta devono essere considerati soltanto come segni indicanti che l'essere ha effettivamente raggiunto questo o quello stadio; si tratta, se si vuole, di un mezzo esteriore di controllo; ma ciò che realmente importa, in qualunque stadio, è un determinato stato di «coscienza», rappresentato, come abbiamo detto, da una «deità» (*dêvâta*) alla quale l'essere si identifica in tale grado di «realizzazione»; e questi stessi stati hanno soltanto il valore di una preparazione graduale all'«unione» suprema, la quale non ha in rapporto a essi nessuna misura comune, giacché comune

---

[18] Questi tre *linga* si riferiscono anche alle diverse dislocazioni, a seconda dello stato di sviluppo dell'essere, del *Luz* o «nocciolo d'immortalità», del quale abbiamo parlato ne *Le Roi du Monde* (trad. cit.).

misura non può esserci tra ciò che è condizionato e ciò che condizionato non è.

Non ripeteremo l'enumerazione, già da noi data nella prima parte del nostro studio, dei centri che corrispondono ai cinque *bhûta* e delle loro rispettive «localizzazioni»[19]; essi si riferiscono ai differenti gradi della manifestazione corporea, e nel passaggio dall'uno all'altro ciascun gruppo di *tattwa* è «dissolto» nel gruppo immediatamente superiore, il più grossolano riassorbendosi sempre nel più sottile (*sthulânâm sûkshme layah*). Per ultimo viene l'*âjnâ chakra*, nel quale sono i *tattwa* sottili di ordine «mentale», e nel cui pericarpo è il monosillabo sacro *Om*; questo centro riceve tale denominazione perché è quivi che è ricevuto dall'alto (vale a dire dalla sfera sovraindividuale) il comando (*âjnâ*) del *Guru* interiore, il quale è *Paramashiva*, che è in realtà identico al «Sé»[20]. La «localizzazione» di questo *chakra* è in relazione diretta con il «terzo occhio», il quale è l'«occhio della Conoscenza» (*Jnâna chakshus*); il centro cerebrale che vi corrisponde è la ghiandola pineale, la quale certo non è la «sede dell'anima», secondo la concezione veramente assurda di Cartesio, ma ha nondimeno un ruolo particolarmente importante in quanto organo di connessione con le modalità extracorporee dell'essere umano. Come abbiamo spiegato in altra sede, la funzione del «terzo occhio» si riferisce essenzialmente al «senso dell'eternità» e alla restaurazione dello «stato primordiale» (del quale abbiamo anche segnalato in diverse occasioni il rapporto con *Hamsa*, sotto la cui forma si afferma che *Paramashiva* si manifesti in questo centro); lo stadio di «realizzazione» corrispondente all'*âjnâ chakra* comporta perciò la perfezione dello stato umano, e in esso è il punto di contatto con gli stati superiori, ai quali si riferisce tutto quel che si trova di là da tale stadio[21].

---

[19] È opportuno osservare che *anâhata*, riferito alla regione del cuore, deve essere distinto dal «loto del cuore», di otto petali, dimora di *Purusha*; quest'ultimo è «situato» dentro il cuore stesso, inteso come «centro vitale» dell'individualità.

[20] Tale comando corrisponde al «mandato del Cielo» della tradizione estremo-orientale; sotto un altro profilo, la denominazione *âjnâ chakra* potrebbe in arabo essere esattamente resa con *maqâm el-amr*, e ciò indicherebbe che si tratta del riflesso diretto, nell'essere umano, del «mondo» chiamato *âlam el-amr*, così come, dal punto di vista «macrocosmico», questo riflesso si situa, nel nostro stato di esistenza, nel luogo centrale del «Paradiso terrestre»; si potrebbero inoltre dedurre da qui precise considerazioni sulla modalità delle manifestazioni «angeliche» nei confronti dell'uomo, ma questo esorbiterebbe completamente dall'argomento che stiamo trattando.

[21] La visione del «terzo occhio», grazie alla quale l'essere si affranca dalla condizione temporale (e che non ha nulla in comune con la «chiaroveggenza» degli occultisti e dei teosofisti), è legata intimamente alla funzione «profetica»; a ciò fa allusione la parola sanscrita *rishi*, che significa propriamente «veggente» e ha l'esatto equivalente nell'ebraico *roèh*, antica denominazione dei profeti, sostituita più tardi dalla parola *nâbi* (ossia «quegli che parla per ispirazione»). Segnaliamo inoltre, senza insistervi particolarmente, che ciò che esponiamo in questa nota e nella precedente è in rapporto con l'interpretazione esoterica della *Sûrat El-Qadr*, la quale tratta della «discesa» del *Qorân*.

Al di sopra di *âjnâ* vi sono due *chakra* secondari chiamati *mana* e *soma*[22]; e nel pericarpo di *sahasrâra* vi è un altro «loto» con dodici petali, il quale contiene il triangolo supremo *Kâmakalâ*, «dimora» della *Shakti*[23]. *Shabdabrahma*, ossia lo stato «causale» e non manifesto del suono (*shabda*), è rappresentato da *Kâmakalâ*, che è la «radice» (*mûla*) di tutti i *mantra*, e ha la sua corrispondenza inferiore (che può considerarsi come il suo riflesso in rapporto con la manifestazione grossolana) nel triangolo *Traipura* di *mûlâdhâra*. Non possiamo pensare di entrare nel dettaglio delle descrizioni estremamente complesse che vengono date di questi diversi centri per la meditazione, le quali si riferiscono per la loro maggior parte alla *mantra-vidyâ*, né all'enumerazione delle differenti *Shakti* specifiche che hanno le loro «sedi» tra *âjnâ* e *sahasrâra*. Infine, *sahasrâra* è chiamato *Shivasthâna*, in quanto è la residenza di *Paramashiva*, in unione con la suprema *Nirvâna Shakti*, o «madre dei tre mondi»; essa è la «dimora della beatitudine», in cui il «Sé» (*Âtmâ*) è realizzato. Quegli che conosce veramente e pienamente *sahasrâra* è affrancato dalla «trasmigrazione» (*samsâra*) poiché ha infranto, a motivo di questa conoscenza stessa, tutti i vincoli che lo mantenevano legato a essa, e ha raggiunto di conseguenza lo stato di *jîvan-mukta*.

***

Termineremo questo studio con un'osservazione, che crediamo non sia ancora mai stata fatta da nessun'altra parte, sulla concordanza dei centri di cui si è qui parlato, con le *Sephiroth* della Kabbala, le quali, di fatto, devono necessariamente avere, come tutte le cose, la loro corrispondenza nell'essere umano. Un'obiezione potrebbe essere che le *Sephiroth* sono dieci, mentre i sei *chakra* più *sahasrâra* fanno soltanto sette; sennonché questa obiezione cade se si osserva che, nella disposizione dell'«albero sephirotico», vi sono tre coppie poste simmetricamente sulle «colonne» di destra e di sinistra, per modo che l'insieme delle *Sephiroth* si suddivide soltanto su sette livelli diversi; tenendo conto delle loro proiezioni sull'asse centrale, o «colonna di mezzo», la quale corrisponde a *sushumnâ* (le due colonne laterali sono in rapporto con *idâ* e *pingalâ*), ci si trova perciò ricondotti al settenario[24].

Partendo dall'alto, non si incontra inizialmente nessuna difficoltà per quel che riguarda l'accostamento di *sahasrâra*, «localizzato» al livello della corona del capo, con la *Sephirah* suprema, *Kether*, il cui nome significa precisamente «corona». Viene poi l'insieme di *Hokmah* e *Binah*, che deve

---

[22] Questi due *chakra* vengono rappresentati come «loti» di 6 e di 16 petali rispettivamente.

[23] Una delle ragioni per le quali la *Shakti* è simboleggiata dal triangolo è la triplicità della sua manifestazione in quanto Volontà (*Ichchhâ*), Azione (*Kriyâ*) e Conoscenza (*Jnâna*).

[24] Si noterà la similitudine del simbolismo dell'«albero sephirotico» con quello del caduceo, secondo quel che abbiamo indicato in precedenza; secondo un'altra prospettiva, i diversi «canali» che ricollegano le *Sephiroth* fra loro non mancano di presentare analogie con le *nâdî* (ciò, ovviamente, per quel che riguarda l'applicazione particolare che ne può esser fatta all'essere umano).

corrispondere ad *âjnâ*, la cui dualità potrebbe addirittura essere rappresentata dai due petali di questo «loto»; del resto, essi danno come «risultante» *Daath*, ossia la «Conoscenza», e abbiamo visto che la «localizzazione» di *âjnâ* si riferisce anche all'«occhio della Conoscenza»[25]. La coppia seguente, vale a dire *Hesed* e *Geburah*, può, seguendo un simbolismo assai generale riguardante gli attributi di «Misericordia» e di «Giustizia», esser posta, nell'uomo, in relazione con le due braccia[26]; queste due *Sephiroth* si localizzeranno perciò al livello delle due spalle, e di conseguenza a quello della regione gutturale, venendo così a corrispondere a *Vishuddha*[27]. Quanto a *Thiphereth*, la sua posizione centrale si riferisce chiaramente al cuore, e ciò comporta immediatamente una sua corrispondenza con *anâhata*. La coppia *Netsah* e *Hod* si posizionerà alle anche, punto d'attacco delle membra inferiori, così come quello di *Hesed* e *Geburah* è posizionato alle spalle, punto d'attacco delle membra superiori; ora, le anche sono situate al livello della regione ombelicale, perciò di *manipûra*. E infine, per quanto riguarda le due ultime *Sephiroth*, sembra che si debba tener conto di una inversione, poiché *Iesod*, secondo il significato stesso del suo nome, è il «fondamento», il che corrisponde esattamente a *mûlâdhâra*. Occorrerebbe perciò accostare *Malkuth* a *swâdhisthâna*, cosa che sembra del resto essere giustificata dal significato dei nomi rispettivi, giacché *Malkuth* è il «Regno» e *swâdhisthâna* significa letteralmente la «dimora propria» della *Shakti*.

Nonostante la lunghezza della nostra esposizione, con essa abbiamo soltanto tracciato un abbozzo di alcuni aspetti di un argomento che è veramente inesauribile, sperando solo con ciò di aver potuto fornire qualche delucidazione utile per coloro che vorranno spingerne lo studio più lontano.

---

[25] La dualità di *Hokmah* e *Binah* può d'altronde essere posta in relazione simbolica con i due occhi destro e sinistro, corrispondenze «microcosmiche» del Sole e della Luna.

[26] Si veda ciò che abbiamo detto, ne *Le Roi du Monde*, sul simbolismo delle due mani, precisamente in relazione con la *Shekinah* (della quale ricorderemo di sfuggita il rapporto con la *Shakti* indù) e con l'«albero sephirotico».

[27] È pure all'altezza delle due spalle che si tengono, secondo la tradizione islamica, i due angeli incaricati di registrare rispettivamente le azioni buone e quelle cattive dell'uomo, rappresentando inoltre gli attributi divini della «Misericordia» e della «Giustizia». Faremo ancora notare, a tal proposito, che si potrebbe anche «situare», in modo analogo, nell'essere umano, la figura simbolica della «bilancia», di cui si parla nella *Siphra de-Tseniutha*.

IV - La teoria indù dei cinque elementi[1]

È noto che nella dottrina indù il punto di vista «cosmologico» è rappresentato principalmente dal *Vaishêshika* e, sotto un altro aspetto, dal *Sânkhya*, quest'ultimo caratterizzabile come «sintetico», mentre il primo può esser detto «analitico». Il nome del *Vaishêshika* è derivato da *vishêsha*, che significa «carattere distintivo» e, di conseguenza, «cosa individuale»; esso indica perciò specificamente il ramo della dottrina che si applica alla conoscenza delle cose in modo distintivo e individuale. Tale punto di vista è quello che più esattamente corrisponde, con la riserva delle differenze necessariamente implicite nel modi di pensare rispettivi dei due popoli, a quella che i Greci, soprattutto nel periodo «presocratico», chiamavano «filosofia fisica». Noi preferiamo però servirci del termine «cosmologia», a evitare ogni equivoco e per mettere meglio in rilievo la profonda differenza che esiste tra ciò di cui è questione e la fisica dei moderni; del resto, proprio questo si intendeva per «cosmologia» nel Medioevo occidentale.

Inglobando nel suo oggetto ciò che si riferisce alle cose sensibili e corporee, le quali sono d'ordine eminentemente individuale, il *Vaishêshika* si è occupato della teoria degli elementi, – i quali sono i principi costitutivi dei corpi –, con maggior dettaglio di quanto non potessero fare gli altri rami della dottrina; tuttavia c'è da notare che si è obbligati a far ricorso a questi ultimi, e soprattutto al *Sânkhya*, quando si tratta di ricercare quali siano i principi più universali dai quali tali elementi procedono. Secondo la dottrina indù gli elementi sono cinque; in sanscrito essi sono chiamati *bhûta*, parola derivata dalla radice verbale *bhû*, che significa «essere», ma più particolarmente nel senso di «sussistere», il che vuol dire che designa l'essere umano preso in considerazione nel suo aspetto «sostanziale» (l'aspetto «essenziale» è espresso dalla radice *as*); di conseguenza, su tale parola riverbera anche una certa idea di «divenire», perché è dalla parte della «sostanza» che si situa la radice di ogni «divenire», in opposizione all'immutabilità dell'«essenza»; ed è in questo senso che *Prakriti*, o la «Sostanza universale», può essere indicata in modo proprio come la «Natura», termine che, così come il suo equivalente greco *physis*, implica precisamente e anzitutto, a motivo della sua derivazione etimologica, l'idea di «divenire». Gli elementi sono perciò considerati come determinazioni sostanziali o, in altri termini, modificazioni di *Prakriti*, modificazioni che

[1] Pubblicato in *«Le Voile d'Isis»*, agosto-settembre 1935. [N.d.T.]

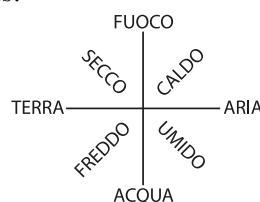
non hanno però se non un carattere puramente accidentale nei confronti di quest'ultima, così come l'esistenza corporea stessa, in quanto modalità definita da un certo insieme di condizioni determinate, non è nulla più di un semplice accidente se messa in rapporto con l'Esistenza universale intesa nella sua integralità.

Se si considerano ora, nell'essere, l'«essenza» correlativamente alla «sostanza», essendo questi due aspetti l'uno complementare dell'altro e corrispondendo essi a quelli che possiamo chiamare i due poli della manifestazione universale, ciò che equivale a dire che essi sono le espressioni rispettive di *Purusha* e *Prakriti* in tale manifestazione, occorrerà che alle determinazioni sostanziali costituite dai cinque elementi corrisponda un ugual numero di determinazioni essenziali, o «essenze elementari», le quali ne siano, si potrebbe dire, gli «archetipi», i principi ideali o «formali» nel senso aristotelico dell'ultimo termine, e appartengano, non più alla sfera corporea, ma a quella della manifestazione sottile. Il *Sânkhya* prende in effetti in considerazione, secondo questa prospettiva, cinque essenze elementari, le quali ricevono il nome di *tanmâtra*: questo termine significa letteralmente una «misura», o un'«assegnazione», che delimita il campo proprio di una determinata qualità o «quiddità» nell'Esistenza universale. È assiomatico che tali *tanmâtra*, per il fatto stesso che si situano nella sfera sottile, non sono assolutamente percepibili dai sensi al modo degli elementi corporei e delle loro combinazioni; essi sono unicamente «concepibili» idealmente, e possono ricevere denominazioni particolari soltanto per analogia con i differenti ordini di qualità sensibili che gli corrispondono, giacché è la qualità a essere in questo caso l'espressione contingente dell'essenza. Di fatto, essi sono generalmente indicati con i nomi stessi di tali qualità: auditiva o sonora (*shabda*), tangibile (*sparsha*), visibile (*rûpa*, nel duplice senso di forma e colore), sapida (*rasa*), olfattiva (*gandha*); ma, ripetiamo, tali denominazioni devono essere intese soltanto in quanto analogiche, perché simili qualità non possono essere considerate se non nello stato principiale, in certo qual modo, e «non-sviluppato», giacché solo dai *bhûta* esse saranno, come vedremo, manifestate effettivamente nella sfera sensibile. La concezione dei *tanmâtra* è necessaria quando si voglia riferire la nozione degli elementi ai principi dell'Esistenza universale, ai quali del resto essa si ricollega inoltre, ma questa volta dalla parte «sostanziale», per un altro ordine di considerazioni di cui ci toccherà parlare in seguito; la concezione dei *tanmâtra*, invece, non ha evidentemente da intervenire quando ci si limiti allo studio delle esistenze individuali e delle qualità sensibili in quanto tali, ed è questa la ragione per cui di essa non si parla nel *Vaishêshika*, il quale, per definizione stessa, si situa precisamente da quest'ultimo punto di vista.

Ricorderemo che i cinque elementi riconosciuti dalla dottrina indù sono i seguenti: *âkâsha*, l'etere; *vâyu*, l'aria; *têjas*, il fuoco; *ap*, l'acqua; *prithvî*, la terra. L'ordine seguito è quello del loro sviluppo o della loro

differenziazione, a partire dall'etere, che è l'elemento primordiale; è sempre in quest'ordine che essi sono enumerati in tutti i testi del *Vêda* in cui se ne parla, in particolare nei passi della *Chândogya-Upanishad* e della *Taittirîyaka-Upanishad* dove è descritta la loro genesi; e il loro ordine di riassorbimento, o di ritorno allo stato indifferenziato, è naturalmente l'inverso del loro ordine di sviluppo. Inoltre, a ciascun elemento corrisponde una qualità sensibile, la quale è considerata la sua qualità propria, quella che ne manifesta la natura in modo essenziale e attraverso la quale tale natura ci è conosciuta; la corrispondenza che è in tal modo stabilita tra i cinque elementi e i cinque sensi è la seguente: all'etere corrisponde l'udito (*shrotra*), all'aria il tatto (*twach*); al fuoco la vista (*chaksus*), all'acqua il gusto (*rasana*); alla terra l'odorato (*ghrâna*), e l'ordine di sviluppo dei sensi è anche quello degli elementi ai quali essi sono legati e dai quali dipendono in modo diretto; quest'ordine è ovviamente conforme a quello secondo il quale abbiamo enumerato in precedenza le qualità sensibili riferendole in modo principiale ai *tanmâtra*. Per di più, ognuna delle qualità che si manifesta in un elemento si manifesta anche negli elementi seguenti, e non più in quanto appartiene loro in proprio, ma in quanto tali elementi procedono dagli elementi precedenti; in effetti sarebbe contraddittorio supporre che il processo di sviluppo della manifestazione, che si effettua, come visto, gradualmente, possa provocare, in uno stadio più avanzato, il ritorno allo stato non manifesto di quel che già si è sviluppato in stadi di minor differenziazione.

Prima di procedere oltre, possiamo, per quel che riguarda il numero degli elementi e il loro ordine di derivazione, così come per la loro corrispondenza con le qualità sensibili, far notare alcune differenze importanti che esistono fra tutto ciò e le teorie di quel «filosofi fisici» greci ai quali accennavamo all'inizio. Prima di tutto, la maggior parte di essi ammettevano solo quattro elementi, perché non riconoscevano l'etere quale elemento distinto; sotto tale profilo, e fatto piuttosto curioso da notare, essi sono in accordo con i Giaina e con i Buddhisti, i quali si oppongono su questo, così come su molti altri punti, alla dottrina indù ortodossa. Qualche eccezione però esiste, in particolare nel caso di Empedocle, il quale ammetteva i cinque elementi, ma sviluppantisi nel seguente ordine: etere, fuoco, terra, acqua e aria, ordine che presenta un aspetto difficilmente giustificabile; per di più, secondo qualcuno[2], questo filosofo avrebbe anch'egli accettato quattro elementi soltanto, che sarebbero allora indicati in

[2] Struve, *De elementis Empedoclis*.

ordine diverso: terra, acqua, aria e fuoco. Quest'ordine è esattamente l'inverso di quello che si trova in Platone; ragione per cui si può forse pensare che esso sia, non già l'ordine di produzione degli elementi, bensì il loro ordine di riassorbimento gli uni negli altri. Secondo diverse testimonianze, gli Orfici e i Pitagorici riconoscevano i cinque elementi, cosa perfettamente normale dato il carattere propriamente tradizionale delle loro dottrine; del resto, più tardi anche Aristotele li riconobbe; in tutti i casi, però, l'importanza e la funzione dell'etere non sono mai state fra i Greci né così accettate né tanto chiaramente definite quanto fra gli Indù, A onta di certi brani del *Fedone* e del *Timeo*, senza dubbio di ispirazione pitagorica, Platone tiene generalmente conto solo di quattro elementi: secondo lui il fuoco e la terra sono gli elementi estremi, e l'aria e l'acqua gli elementi intermedi, e tale ordine differisce da quello tradizionale degli Indù per l'inversione dell'aria con il fuoco; ci sarebbe da chiedersi se non si tratti piuttosto di una confusione tra l'ordine di produzione e una ripartizione secondo quelli che possiamo definire i «gradi di sottigliezza» degli elementi (gradi che del resto ritroveremo fra poco), anche se in questo caso ci sarebbe ancora da appurare se l'enumerazione seguita da Platone corrisponda effettivamente, nell'intenzione del suo autore, a un ordine di produzione. Platone concorda con la dottrina indù quando attribuisce al fuoco la visibilità come qualità propria, ma se ne allontana quando attribuisce la tangibilità alla terra invece di attribuirla all'aria; inoltre, sembra ben difficile trovare nei Greci una corrispondenza rigorosamente definita tra gli elementi e le qualità sensibili; ed è facile capire il perché, giacché, accettando soltanto quattro elementi, si dovrebbe avvertire immediatamente in tale corrispondenza una lacuna, dal momento che, per altri versi, il numero cinque è sempre uniformemente ammesso per quel che riguarda i sensi.

In Aristotele si trovano considerazioni di tipo del tutto diverso, le quali concernono anch'esse le qualità, ma non nel senso delle qualità sensibili vere e proprie; tali considerazioni si fondano in effetti sulle combinazioni del caldo e del freddo, – che sono rispettivamente principi di espansione e di condensazione –, con il secco e con l'umido; il fuoco è caldo e secco, l'aria calda e umida, l'acqua fredda e umida, la terra fredda e secca. I raggruppamenti di queste quattro qualità, le quali si oppongono a due a due, non tengono perciò conto se non dei quattro elementi ordinari, a esclusione dell'etere, cosa che si giustifica del resto se si osserva che quest'ultimo, in quanto elemento primordiale, deve contenere in se stesso gli insiemi delle qualità opposte o complementari, che in tal modo coesistono allo stato neutro in quanto equilibrantisi perfettamente l'una con l'altra, e precedentemente alla loro differenziazione, la quale può essere considerata precisamente come il risultato della rottura di tale equilibrio originario. L'etere deve perciò essere rappresentato in modo da situarsi nel punto in cui le opposizioni non esistono ancora, ma a partire dal quale si producono, vale a dire al centro della figura cruciale i cui rami corrispondono agli altri

quattro elementi; questa rappresentazione è di fatto quella adottata dagli ermetisti medioevali, i quali riconoscevano espressamente l'etere con il nome di «quintessenza» (*quinta essentia*), il che presuppone però un'enumerazione degli elementi effettuata in ordine ascendente o «regressivo», ossia inversa di quello di produzione, giacché in questo caso l'etere sarebbe il primo elemento e non il quinto; da notare anche che si tratta in realtà di una «sostanza» e non di una «essenza», e a tal proposito l'espressione usata rivela una confusione frequente nella terminologia latina medioevale, in cui la distinzione tra «essenza» e «sostanza», nel senso da noi indicato, non sembra essere mai stata fatta in modo preciso, come traspare con evidenza nei testi della filosofia scolastica[3].

E già che siamo in argomento di confronti dobbiamo ancora mettere in guardia, sotto un altro profilo, contro un falso accostamento a cui può dar luogo la dottrina cinese, nella quale pure si ritrova qualcosa che riceve generalmente la denominazione di «cinque elementi»; questi ultimi sono enumerati nell'ordine seguente: acqua, legno, fuoco, terra, metallo, ordine che è considerato, anche in questo caso, come quello della loro produzione. Può confondere qui il fatto che il numero è lo stesso sia dall'una che dall'altra parte, e che, su cinque termini. tre hanno denominazioni equivalenti; sennonché, la domanda da porsi è: a cosa corrispondono gli altri due, e come si può far coincidere l'ordine qui indicato con quello della dottrina indù?[4] La verità è che, nonostante le apparenti similitudini, si tratta di un punto di vista totalmente diverso, il cui esame sarebbe però fuori luogo in questa sede, e che per evitare qualsiasi confusione sarebbe anzi assai meglio tradurre il termine cinese *hing* con una parola che non fosse «elementi», ad esempio, com'è stato proposto[5], con il termine «agenti», che è inoltre più vicino al suo reale significato.

Fatte queste osservazioni preliminari, volendo ora precisare la nozione degli elementi dobbiamo però ancora dissipare, ma senza dilungarci eccessivamente, alcuni errori che sono comunemente diffusi a tal proposito all'epoca nostra. In primo luogo, non c'è quasi bisogno di dire che se gli

---

[3] Nella figura posta sul frontespizio del *Trattato De Arte Combinatoria* di Leibniz, il quale è influenzato dalle concezioni ermetiche, la «quintessenza» è rappresentata, al centro della croce degli elementi (o, se si vuole, della croce doppia degli elementi e delle qualità), da una rosa con cinque petali, e forma quindi il simbolo rosacrociano. L'espressione *quinta essentia* può essere altresì riferita alla «quintupla natura dell'etere», la quale non deve essere intesa come riguardante cinque diversi «eteri», come è stato immaginato da alcuni moderni (il che è in contraddizione con l'indifferenziazione dell'elemento primordiale), ma l'etere concepito in sé e quale principio degli altri quattro elementi; è questa, d'altronde, l'interpretazione alchemica della rosa a cinque petali alla quale abbiamo fatto riferimento.

[4] Questi «cinque elementi» si dispongono altresì secondo una figura cruciale formata dalla duplice opposizione dell'acqua e del fuoco, del legno e del metallo, ma il cui centro è occupato dalla terra.

[5] Marcel Granet: *La Pensée chinoise*, p. 313; p. 233 dell'edizione italiana (*Il Pensiero cinese*, Milano, Adelphi).

elementi sono i principi costitutivi dei corpi, ciò e da intendere in modo del tutto diverso da quello in cui i chimici pensano che i corpi siano costituiti quando li considerano come la risultante della combinazione di determinati «corpi semplici» o pretesi tali: innanzi tutto la numerosità dei corpi cosiddetti semplici già si oppone a un'assimilazione di tal genere, e poi non è affatto provato che ci siano corpi veramente semplici, giacché tale nome è di fatto attribuito ai corpi che i chimici non sono capaci di scomporre. A ogni buon conto gli elementi non sono corpi, quand'anche semplici, bensì i principi sostanziali a partire dai quali i corpi sono formati; non ci si deve lasciare indurre in errore dal fatto che essi sono indicati analogicamente con nomi che possono essere anche quelli di certi corpi, ai quali essi non sono, a motivo di ciò, assolutamente identici; qualsiasi corpo deriva in realtà dall'insieme dei cinque elementi, anche se può esserci nella sua natura una certa predominanza dell'uno o dell'altro di questi elementi.

In epoca più recente si sono voluti identificare gli elementi nei diversi stati fisici della materia com'essa è intesa dal fisici moderni, cioè, tutto sommato, nei differenti gradi di condensazione che essa presenta a partire dall'etere primordiale omogeneo che riempie l'intero spazio, unendo in tal modo fra di loro tutte le parti del mondo corporeo. Secondo questo modo di vedere, si fa corrispondere, procedendo da ciò che è più denso verso ciò che è più sottile, ossia secondo un ordine che è l'inverso di quello che si accetta per la loro differenziazione, la terra allo stato solido, l'acqua allo stato liquido, l'aria allo stato gassoso, e il fuoco a uno stato ulteriormente rarefatto, relativamente simile a quello che taluni fisici hanno chiamato lo «stato radiante», il quale dovrebbe di conseguenza esser distinto dallo stato eterico. Siamo qui di fronte a quella inutile preoccupazione, tanto comune ai giorni nostri, di fare andar d'accordo le idee tradizionali con le concezioni scientifiche profane; con ciò non vogliamo asserire, però, che anche un simile punto di vista non possa contenere una certa parte di verità, nel senso che è ammissibile che ciascuno degli stati fisici abbia determinati rapporti più particolari con un certo elemento; sennonché si tratta al massimo di una corrispondenza, e non già di una identificazione, la quale sarebbe del resto incompatibile con la coesistenza costante di tutti gli elementi in qualsiasi corpo, in qualunque stato esso si presenti; e ancor meno legittimo sarebbe procedere su questa linea che non avere la pretesa di assimilare gli elementi alle qualità sensibili, le quali, sotto un altro punto di vista, per lo meno si collegano a essi in modo molto più diretto. Secondo un altro aspetto, l'ordine di condensazione crescente che viene in tal modo a stabilirsi tra gli elementi è identico a quello che abbiamo trovato in Platone: questi colloca il fuoco prima dell'aria e subito dopo l'etere, come se il fuoco fosse il primo elemento che si differenzia all'interno di tale ambiente cosmico originario; non è perciò in questa maniera che si può trovare la giustificazione dell'ordine tradizionale affermato dalla dottrina indù. Occorre però fare molta attenzione a evitare di costringersi esclusivamente in un modo di

vedere troppo sistematico, ossia troppo ristrettamente limitato e particolareggiato; e certo mal si capirebbe la teoria di Aristotele e degli ermetisti da noi indicata se si cercasse, con la scusa che essa fa intervenire principi di espansione e di condensazione, di interpretarla a favore di una assimilazione degli elementi con i differenti stati fisici di cui si è parlato.

Se proprio preme trovare un punto di contatto con le teorie fisiche nell'accezione attuale della parola, sarebbe senza dubbio più giusto prendere in esame gli elementi, con riferimento alla loro corrispondenza con le qualità sensibili, in quanto rappresentanti differenti modalità vibratorie della materia, modalità attraverso le quali questa si rende successivamente percepibile a ciascuno dei nostri sensi; e quando diciamo successivamente si deve però capir bene che si tratta solo di una successione logica[6]. Soltanto che, quando si parla in tal modo delle modalità vibratorie della materia, così come quando si tratta dei suoi stati fisici, occorre por mente a un particolare punto: fra gli Indù, per lo meno (e in una certa misura anche fra i Greci), non si trova la nozione di materia com'essa è intesa dai fisici moderni; la prova di ciò è data dal fatto che, come già ci è occorso di far notare in altra sede, non esiste in sanscrito nessun termine che si possa, neppure approssimativamente, tradurre con «materia». Perciò, se è talvolta permesso servirsi di tale nozione per interpretare le concezioni degli antichi, allo scopo di farsi capire più facilmente, tuttavia non si deve mai farlo senza usare di talune precauzioni; a ogni buon conto è possibile, ad esempio, trattare degli stati vibratori senza che sia necessario far ricorso alle speciali proprietà che i moderni attribuiscono specificamente alla materia. Ciò nonostante, una concezione del genere ci sembra più adatta a indicare per analogia cosa siano gli elementi, aiutandosi, se così si può dire, con un modo di esprimersi «immaginoso», che non a definirli veramente; e forse è proprio solo questo che si può fare mediante il linguaggio di cui disponiamo al presente, in conseguenza dell'oblio in cui sono cadute le idee tradizionali nel mondo occidentale.

Aggiungeremo tuttavia ancora questo: le qualità sensibili esprimono, in rapporto con la nostra individualità umana, le condizioni che caratterizzano e determinano l'esistenza corporea in quanto modo particolare dell'Esistenza universale, giacché è attraverso tali qualità che noi conosciamo i corpi, a esclusione di ogni altra cosa; possiamo perciò vedere negli elementi anche l'espressione delle condizioni dell'esistenza corporea, non più dal punto di vista umano, ma dal punto di vista cosmico. Non ci è possibile dare in questa sede tutti gli sviluppi che tale questione comporterebbe; si può però capire immediatamente, da quel che abbiamo detto, come le qualità sensibili procedano dagli elementi in quanto

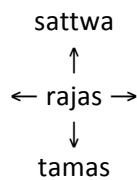
---

[6] È sottinteso che non si può pensare in nessun modo di dar corpo, presupponendo una successione cronologica nell'esercizio dei diversi sensi, a una concezione del tipo di quella della statua ideale immaginata da Condillac nel suo troppo famoso *Traité des Sensations*.

traduzione o riflessione «microcosmica» delle realtà «macrocosmiche» corrispondenti. Si può inoltre capire come i corpi, che sono in modo proprio definiti dall'insieme delle condizioni di cui si tratta, siano per ciò stesso costituiti come tali dagli elementi nei quali esse si «sostanzializzano»; e questa, ci sembra, è la nozione più esatta, e insieme la più generale, che si possa fornire di tali elementi.

Dopo queste, passeremo ad altre considerazioni che faranno vedere ancor meglio come la concezione degli elementi si ricolleghi non soltanto a condizioni di esistenza di un ordine più universale, ma, più precisamente, alle condizioni stesse di ogni manifestazione. È nota l'importanza che la dottrina indù attribuisce alla considerazione dei tre *guna*: tale termine indica delle qualità o attribuzioni costitutive e primordiali degli esseri considerati nel loro differenti stati di manifestazione, qualità che essi traggono dal principio «sostanziale» della loro esistenza, giacché, da un punto di vista universale, esse sono inerenti a *Prakriti*, nella quale sono in perfetto equilibrio nell'«indistinzione» della pura potenzialità indifferenziata. Qualsiasi manifestazione o modificazione della «sostanza» rappresenta una rottura di questo equilibrio; gli esseri manifestati partecipano perciò a gradi diversi ai tre *guna*, ma questi non sono stati, bensì condizioni generali alle quali gli esseri sono soggetti in ogni stato, condizioni dalle quali essi sono in certo qual modo legati, e che determinano la tendenza attuale del loro «divenire». Non è il caso che ci addentriamo qui nell'esposizione completa di tutto quel che concerne i *guna*; ne esamineremo soltanto l'applicazione alla distinzione degli elementi. E neppure torneremo sulla definizione di ciascuno di essi, definizione che abbiamo già dato in diverse occasioni; ricorderemo solo, dal momento che è la cosa più importante per l'argomento che stiamo trattando, che *sattwa* è rappresentato come una tendenza ascendente, *tamas* come una tendenza discendente, e *rajas*, intermedio tra i due, come un'espansione nel senso orizzontale.

I tre *guna* si devono ritrovare in ognuno degli elementi, così come si ritrovano in tutto ciò che appartiene alla sfera della manifestazione universale; vi si trovano però in proporzioni differenti, che stabiliscono tra tali elementi una sorta di gerarchia, la quale può ritenersi analoga a quella che, da un altro punto di vista, incomparabilmente più ampio, si stabilisce in modo analogo tra i molteplici stati dell'Esistenza universale, anche se qui non si tratta che di semplici modalità comprese all'interno di un solo stato. *Tamas* predomina nell'acqua e nella terra, ma soprattutto nella terra; fisicamente, a questa forza discendente e compressiva corrisponde la gravitazione o la pesantezza. *Rajas* predomina nell'aria; di conseguenza questo elemento è visto come essenzialmente provvisto di un movimento trasversale. Nel fuoco predomina *sattwa*, perché il fuoco è l'elemento luminoso; la forza ascendente è simboleggiata dalla tendenza della fiamma a elevarsi, e si traduce fisicamente nel potere dilatante del calore, in quanto tale potere si oppone alla condensazione dei corpi.

Per dare un'interpretazione più precisa di tutto questo, possiamo raffigurare la distinzione degli elementi come se si effettuasse all'interno di una sfera: in essa le due tendenze ascendente e discendente delle quali abbiamo parlato si eserciteranno secondo le due direzioni opposte individuate sullo stesso asse verticale, l'una in senso contrario dell'altra, e rispettivamente rivolte verso i due poli; quanto all'espansione in senso orizzontale, che indica un equilibrio tra queste due tendenze, essa si effettuerà naturalmente nel piano perpendicolare al centro dell'asse verticale, vale a dire nel piano equatoriale. Se esaminiamo ora gli elementi pensandoli ripartiti in questa sfera secondo le tendenze in essi predominanti, la terra, in virtù della tendenza discendente della gravitazione, dovrà occupare il punto più basso, considerato la regione dell'oscurità e insieme costituente il fondo delle acque, mentre l'equatore segna la loro superficie, secondo un simbolismo che è del resto comune a tutte le dottrine cosmogoniche, a qualunque forma tradizionale appartengano.

L'acqua occupa perciò l'emisfero inferiore, e benché la tendenza discendente si affermi ancora nella natura di questo elemento, non si può dire che la sua azione vi si eserciti in maniera esclusiva (o quasi esclusiva, giacché la coesistenza necessaria dei tre *guna* in tutte le cose impedisce che il limite estremo sia mai raggiunto di fatto in qualsivoglia modo di manifestazione), perché, se consideriamo un punto qualsiasi dell'emisfero inferiore a esclusione del polo, il raggio corrispondente a tale punto avrà una direzione obliqua, intermedia tra la verticale discendente e l'orizzontale. Possiamo perciò considerare la tendenza individuata da simile direzione come scomponibile in altre due, di cui essa è la risultante, le quali saranno rispettivamente l'azione di *tamas* e quella di *rajas*; se riferiamo queste due azioni alle qualità dell'acqua, la componente verticale, funzione di *tamas*, corrisponderà alla densità, e la componente orizzontale, funzione di *rajas*, alla fluidità. L'equatore individua la regione intermedia, che è quella dell'aria, elemento neutro che mantiene l'equilibrio tra le due tendenze opposte, come fa *rajas* tra *tamas* e *sattwa*, nel punto in cui queste due tendenze si neutralizzano l'una con l'altra e, estendendosi trasversalmente sulla superficie delle acque, separa e delimita le zone rispettive dell'acqua e del fuoco. In effetti l'emisfero superiore è occupato dal fuoco, nel quale predomina l'azione di *sattwa* ma in cui ancora si esercita quella di *rajas*, poiché la tendenza in ogni punto di tale emisfero, indicata allo stesso modo dell'emisfero inferiore, è ora intermedia tra l'orizzontale e la verticale

ascendente: la componente orizzontale, funzione di *rajas*, corrisponderà al calore, e la componente verticale, funzione di *sattwa*, corrisponderà alla luce, perché calore e luce sono interpretati come due termini complementari che si uniscono nella natura dell'elemento igneo.

âkâsha
tejas
vâyu
ap
prithvîvâyu

Non abbiamo finora parlato dell'etere: siccome esso è il più elevato e il più sottile di tutti gli elementi, dobbiamo collocarlo nel punto più alto, ossia al polo superiore, che è la regione della luce pura, per opposizione al polo inferiore che è, come abbiamo detto, la regione dell'oscurità. Di conseguenza l'etere domina la sfera degli altri elementi; occorre però considerarlo nello stesso tempo tale da avviluppare e penetrare tutti questi elementi, dei quali è il principio, e ciò a motivo dello stato di indifferenziazione che lo caratterizza, e gli consente di realizzare una vera e propria «onnipresenza» nel mondo corporeo; come afferma Shankarâchârya nell'*Âtmâ-Bodha* «l'etere si diffonde dappertutto, e penetra tanto l'esterno quanto l'interno delle cose». Possiamo perciò dire che, fra gli elementi, è il solo etere che raggiunge il punto in cui l'azione di *sattwa* si esercita al suo grado più alto; sennonché non possiamo localizzarlo esclusivamente in questo punto, come abbiamo fatto per la terra nel punto opposto, e dobbiamo considerarlo come tale da occupare nello stesso tempo la totalità della sfera elementare, qualunque sia la rappresentazione geometrica a cui si ricorra per simboleggiare l'insieme di tale sfera. Se abbiamo adottato la rappresentazione costituita da una figura sferica, questo non è avvenuto soltanto perché quest'ultima è quella che permette l'interpretazione più facile e più chiara, ma anche – anzi, prima di tutto – perché essa è quella che meglio di ogni altra si accorda con i principi generali del simbolismo cosmogonico così come si ritrovano in tutte le tradizioni; a tal proposito si potrebbero effettuare dei confronti molto interessanti, ma in questa sede non possiamo addentrarci in tali sviluppi, i quali si allontanerebbero troppo dall'argomento del presente studio.

Prima di concludere questa parte della nostra esposizione, ci resta da fare un'ultima osservazione, ed è questa: se assumiamo come ordine degli elementi quello in cui li abbiamo suddivisi nella loro sfera, procedendo dall'alto verso il basso, ossia dal più sottile al più denso, ritroviamo precisamente l'ordine indicato da Platone; sennonché qui quest'ordine, che possiamo dire gerarchico, non si confonde con l'ordine di produzione degli elementi, e deve esserne accuratamente distinto. In effetti, l'aria occupa in esso una posizione intermedia tra il fuoco e l'acqua, ma ciò nondimeno è

prodotta prima del fuoco, e a dire il vero la ragione di questi due posizionamenti differenti è in fondo la stessa, ed è che l'aria è in certo qual modo un elemento neutro, il quale, proprio a causa di ciò, corrisponde a uno stato di minor differenziazione di quello del fuoco e dell'acqua, in quanto le due tendenze ascendente e discendente vi si equilibrano ancora perfettamente l'una con l'altra. Per contro, tale equilibrio è rotto nel fuoco a favore della tendenza ascendente, e nell'acqua a favore della tendenza discendente; e l'opposizione che si manifesta tra le qualità rispettive di questi due elementi indica in modo preciso lo stato di maggior differenziazione al quale essi corrispondono. Se ci si pone dal punto di vista della produzione degli elementi, occorre considerare allora che la loro differenziazione si effettua a partire dal centro della sfera, punto primordiale in cui si porrà l'etere che ne è il principio; da qui avremo in primo luogo l'espansione orizzontale, corrispondente all'aria, poi la manifestazione della tendenza ascendente, corrispondente al fuoco, e quella della tendenza discendente, corrispondente prima all'acqua, e dopo alla terra, punto d'arresto e termine finale di tutta la differenziazione elementare.

Ci tocca ora scendere in qualche particolare a proposito di ciascuno dei cinque elementi, e prima di tutto affermare che il primo di essi, *âkâsha* o etere, è di fatto un elemento reale e distinto dagli altri. In effetti, come già abbiamo accennato prima, certuni, in particolare i Buddhisti, non lo riconoscono come tale, e argomentando che è *nirûpa*, ossia «senza forma», a motivo della sua omogeneità, lo considerano una «non-entità» facendolo identico al vuoto, giacché per loro ciò che è omogeneo può soltanto essere un semplice vuoto. La teoria del «vuoto universale» (*sarva-shûnya*) si presenta qui del resto come una conseguenza diretta e logica dell'atomismo, in quanto, se nel mondo corporeo soltanto gli atomi hanno un'esistenza positiva, e se essi devono muoversi per aggregarsi gli uni con gli altri a formare tutti i corpi, tale movimento potrà effettuarsi solamente nel vuoto. A ogni buon conto simile conseguenza non è accettata dalla scuola di Kanâda, rappresentativa del *Vaishêshika*, ma eterodossa proprio per quanto riguarda la sua accettazione dell'atomismo, con il quale – beninteso – il punto di vista «cosmologico» non è affatto solidale in quanto tale; inversamente, i «filosofi fisici» greci che non contano l'etere fra gli elementi sono lungi dall'essere tutti atomisti, e sembrano ignorarlo più che non respingerlo in modo dichiarato. Comunque sia, l'opinione dei Buddhisti è facilmente confutabile se si fa notare che non può esistere uno spazio vuoto, tale concezione essendo contraddittoria: in tutta la sfera della manifestazione universale, della quale lo spazio fa parte, non può esserci vuoto, giacché il vuoto, il quale non può esser concepito se non negativamente, non è una possibilità di manifestazione; inoltre, la concezione di uno spazio vuoto corrisponderebbe a quella di un contenente senza contenuto, il che è evidentemente privo di senso. Conseguentemente, l'etere è ciò che occupa tutto lo spazio, anche se non si confonde con ciò

con lo spazio stesso, perché quest'ultimo, essendo solo un contenente, ossia tutto sommato una condizione di esistenza e non un'entità indipendente, non può in quanto tale essere il principio sostanziale dei corpi, né essere all'origine degli altri elementi; l'etere perciò non è lo spazio, ma piuttosto il contenuto dello spazio concepito come preliminare a ogni differenziazione. In tale stato di indifferenziazione primordiale, stato che è come un'immagine dell'«indistinzione» di *Prakriti* con riferimento a quella particolare sfera di manifestazione che è il mondo corporeo, l'etere contiene già in potenza, non soltanto tutti gli elementi, ma altresì tutti i corpi, e la sua stessa omogeneità lo rende capace di ricevere tutte le forme nelle sue modificazioni. Poiché è il principio delle cose corporee, esso possiede la quantità, la quale è un attributo fondamentale comune a tutti i corpi; inoltre, esso è considerato essenzialmente semplice, sempre a motivo della sua omogeneità, e impenetrabile, giacché è lui stesso che penetra tutto.

Dimostrata in questo modo, l'esistenza dell'etere si presenta ben diversa da una semplice ipotesi, e ciò mostra con evidenza la differenza profonda che separa la dottrina tradizionale da tutte le teorie scientifiche moderne. Tuttavia è il caso di prendere in considerazione un'ulteriore obiezione: quand'anche l'etere sia un elemento reale, questo non basta a provare che esso sia anche un elemento distinto; in altre parole, potrebbe darsi che l'elemento che è diffuso in tutto lo spazio corporeo (intendiamo con ciò lo spazio atto a contenere corpi) non sia altro che l'aria, e sarebbe allora quest'ultima che è in realtà l'elemento primordiale. La risposta a tale obiezione è che ciascuno dei nostri sensi ci fa conoscere, quale oggetto proprio, una qualità distinta da quelle conosciute attraverso gli altri sensi; ora, una qualità non può esistere se non in qualcosa a cui essa possa essere riferita così come un attributo è riferito al suo soggetto, e poiché ognuna delle qualità sensibili è in tal modo attribuibile a un elemento di cui essa è la proprietà caratteristica, occorre necessariamente che ai cinque sensi corrispondano cinque elementi distinti.

La qualità sensibile che è riferita all'etere è il suono; ciò necessita di qualche spiegazione, che sarà facilmente capita se si fa intervenire il modo di produzione del suono per un movimento vibratorio, cosa che è ben lontana dall'essere una scoperta recente come qualcuno potrebbe credere, giacché Kanâda afferma espressamente che «Il suono si propaga per ondulazioni, onda dopo onda, increspazione dopo increspazione, irraggiandosi in tutte le direzioni a partire da un centro fisso». Simile movimento si propaga attorno al suo punto di partenza in onde concentriche, uniformemente suddivise secondo tutte le direzioni dello spazio, il che dà origine alla figura di uno sferoide indefinito e non chiuso. È questo il movimento meno differenziato di tutti, a motivo di quella che potremmo chiamare la sua «isotropia», ed è questa la ragione per cui esso potrà dar origine a tutti gli altri movimenti, i quali si distingueranno da esso nel senso che non si attueranno più in modo uniforme secondo tutte le direzioni; e,

analogamente, tutte le forme più particolarizzate deriveranno dalla forma sferica originaria. Per cui, la differenziazione dell'etere primitivamente omogeneo, differenziazione che genera gli altri elementi, ha come origine un movimento elementare producentesi, nella maniera da noi descritta, a partire da un punto iniziale qualsiasi, in tale ambiente cosmico indefinito; ma questo movimento elementare non è altro se non il prototipo dell'ondulazione sonora. La sensazione uditiva è del resto la sola che ci faccia percepire direttamente un movimento vibratorio; quand'anche si ammetta, con la maggioranza dei fisici moderni, che le altre sensazioni provengono da una trasformazione di simili movimenti, non è tuttavia meno vero che esse ne differiscono qualitativamente in quanto sensazioni, che è a tal proposito l'unica considerazione essenziale. Sotto un altro aspetto, quel che abbiamo detto indica che è nell'etere che risiede la causa del suono, ma bisogna altresì comprendere che tale causa deve essere distinta dagli ambienti diversi che possono servire in modo secondario alla propagazione del suono, e contribuiscono a rendercelo percepibile amplificando le vibrazioni eteriche elementari, e ciò in maggior misura quanto più densi siano tali ambienti; aggiungeremo per finire, a questo proposito, che la qualità sonora è anche sensibile negli altri quattro elementi, e questo perché essi procedono tutti dall'etere. Fatta astrazione da queste considerazioni, l'attribuzione della qualità sonora all'etere, ossia al primo degli elementi, ha un'altra ragione profonda, che si ricollega alla dottrina della primordialità e della perpetuità del suono; ma questo è un argomento al quale possiamo soltanto fare un'allusione di sfuggita.

Il secondo elemento, il primo a differenziarsi partendo dall'etere, è *vâyu*, o l'aria; il termine *vâyu*, dalla radice verbale *vâ*, che significa «andare» o «muoversi», indica propriamente il fiato o il vento, e conseguentemente il carattere essenziale di questo elemento è considerato essere la mobilità. Come già abbiamo detto, l'aria è, in modo più preciso, vista come dotata di un movimento trasversale, movimento nel quale non tutte le direzioni dello spazio hanno più la stessa funzione, come invece avveniva nel movimento sferoidale esaminato in precedenza, ma si effettua al contrario seguendo una direzione definita e particolare; si tratta in altre parole del movimento rettilineo, al quale dà origine la determinazione di tale direzione. La propagazione del movimento secondo certe direzioni implica una rottura dell'omogeneità dell'ambiente cosmico; di conseguenza avremo un movimento complesso, il quale, non essendo più «isotropo», dovrà essere costituito da una combinazione, o coordinazione, di movimenti vibratoti elementari. Simile movimento dà origine a forme del pari complesse, e poiché la forma è ciò che concerne in primo luogo il tatto, la qualità tangibile può essere riferita all'aria come se le appartenesse in proprio, in quanto questo elemento è, a motivo della sua mobilità, il principio della differenziazione delle forme. È dunque per effetto della mobilità che l'aria ci è resa sensibile; analogicamente, del resto, l'aria

atmosferica diventa sensibile al tatto solo attraverso il suo spostarsi; sennonché, in coerenza con l'osservazione da noi fatta in precedenza in via generale, occorre evitare di confondere l'elemento aria con l'aria atmosferica – la quale è un corpo –, come taluni non hanno mancato di fare dopo aver constatato alcuni accostamenti di questo genere. È per questa ragione che Kanâda afferma che l'aria è incolore; ma non è difficile capire come le cose debbano di fatto stare così, senza neppure dover riferirsi alle proprietà dell'aria atmosferica, perché il colore è una qualità del fuoco, e quest'ultimo è logicamente posteriore all'aria nell'ordine di sviluppo degli elementi; tale qualità non è perciò ancora manifestata nello stadio rappresentato dall'aria.

Il terzo elemento è *tejas*, o il fuoco, il quale si manifesta ai nostri sensi sotto due aspetti principali, come luce e come calore; la sua qualità propria è la visibilità, e sotto questo profilo quello che deve esser preso in considerazione è il suo aspetto luminoso; è una cosa troppo chiara perché ci sia bisogno di spiegazioni, giacché è evidente che è soltanto in virtù della luce che i corpi si rendono visibili. Secondo Kanâda «la luce è colorata, ed è il principio della colorazione dei corpi»; il colore è perciò una proprietà caratteristica della luce: nella stessa luce il colore è bianco e risplendente; nei diversi corpi esso è variabile, e fra le sue modificazioni si possono distinguere colori semplici e colori composti, o miscelati. Ricorderemo che i Pitagorici, a detta di Plutarco, affermavano analogamente che «i colori non sono se non un riflesso della luce, modificata in maniere diverse»; sarebbe perciò anche qui decisamente sbagliato prendere questa constatazione per una scoperta della scienza moderna. Inoltre, dal punto di vista del suo aspetto calorico, il fuoco è reso sensibile al tatto, nel quale produce l'impressione della temperatura; sotto questo aspetto l'aria è neutra, perché è anteriore al fuoco e perché il calore è un aspetto di quest'ultimo; quanto al freddo, esso è considerato una proprietà caratteristica dell'acqua. Per cui, tanto per quanto riguarda la temperatura quanto per quel che concerne l'azione delle due tendenze ascendente e discendente da noi definite in precedenza, il fuoco e l'acqua si oppongono l'uno all'altra, mentre l'aria si trova in uno stato di equilibrio tra questi due elementi. Del resto, se si tien conto che il freddo aumenta la densità dei corpi contraendoli, mentre il calore li dilata e li rende più sottili, si potrà riuscire senza difficoltà ad ammettere che la correlazione del calore e del freddo, rispettivamente con il fuoco e con l'acqua, si trova compresa, a titolo di applicazione particolare e di semplice conseguenza, nella teoria generale dei tre *guna* e della loro ripartizione nell'insieme della sfera elementare.

Il quarto elemento, *ap* o acqua, ha quali proprietà caratteristiche, oltre al freddo di cui abbiamo testé detto, la densità o gravità, che condivide con la terra, e la fluidità o viscosità, qualità a motivo della quale si distingue da tutti gli altri elementi; abbiamo già segnalato la correlazione di queste due proprietà con le azioni rispettive di *tamas* e di *rajas*. Inoltre, la qualità

sensibile che corrisponde all'acqua è il sapore; e si può notare, incidentalmente, quantunque non sia il caso di annettere un'importanza eccessiva a considerazioni di questo genere, che ciò si riscontra in accordo con l'opinione dei fisiologi moderni, i quali pensano che un corpo non è «sapido» se non nella misura in cui può dissolversi nella saliva; in altri termini, il sapore è, in qualsiasi corpo, una conseguenza della fluidità.

Infine, il quinto e ultimo elemento è *prithvî*, o la terra, la quale, non possedendo più la fluidità dell'acqua, corrisponde alla modalità corporea più condensata di tutte; conseguentemente, è in questo elemento che si ritrova nelle proporzioni più alte la gravità, la quale si manifesta nella discesa, o caduta dei corpi. La qualità sensibile propria della terra è l'odore; è questa la ragione per cui tale qualità è considerata risiedere in particelle solide che, staccandosi dai corpi, entrano in contatto con l'organo dell'odorato. Anche su questo punto non sembra esserci disaccordo con le teorie fisiologiche attuali; sennonché, quand'anche ci fosse un qualsiasi disaccordo, l'importanza di quest'ultimo sarebbe in fondo trascurabile, poiché l'errore dovrebbe in tal caso essere ricercato dalla parte della scienza profana e non da quella della dottrina tradizionale.

Per terminare, diremo qualche parola del modo in cui la dottrina indù riguarda gli organi dei sensi nel loro rapporto con gli elementi: dal momento che ogni qualità sensibile procede da un elemento nel quale essa essenzialmente risiede, occorre che l'organo per mezzo del quale tale qualità è percepita sia conforme a questo elemento, vale a dire che l'organo deve compartire la natura dell'elemento a cui corrisponde. È in questo modo che i veri organi dei sensi sono costituiti, e, contrariamente all'opinione dei Buddhisti, essi vanno distinti dagli organi esterni, ossia dalle parti del corpo umano che sono soltanto le loro sedi e i loro strumenti. È così che il vero organo dell'udito non è il padiglione auricolare, ma la porzione di etere contenuta nell'orecchio interno, la quale entra in vibrazione sotto l'influenza di una ondulazione sonora; e Kanâda fa osservare che non è la prima onda, né le onde intermedie, a far percepire il suono, ma l'ultima onda che viene a contatto con l'organo dell'udito. Analogamente, il vero organo della vista non è il globo oculare, né la pupilla, e neppure la retina, ma un principio luminoso che risiede nell'occhio, ed entra in comunicazione con la luce emanata dagli oggetti esterni o da essi riflessa; la luminosità dell'occhio non è abitualmente visibile, ma può diventare visibile in determinate circostanze, in particolare negli animali che vedono nell'oscurità della notte. Bisogna inoltre notare che il raggio luminoso mediante il quale si effettua la percezione visiva, e si estende tra l'occhio e l'oggetto percepito, può essere inteso nei due sensi, sia come se partisse dall'occhio per raggiungere l'oggetto, o, reciprocamente, come se provenisse dall'oggetto e procedesse verso la pupilla oculare; una simile teoria della visione si ritrova nei Pitagorici, ed è pure in accordo con la definizione della sensazione data da Aristotele, il quale affermava che essa è «l'atto comune del senziente e del

sentito». Considerazioni di ugual genere potrebbero farsi per gli organi di ognuno degli altri sensi; noi pensiamo però che gli esempi che abbiamo già dato siano sufficienti a fornire indicazioni soddisfacenti.

Questa è, esposta nelle sue grandi linee e interpretata nel modo più esatto possibile, la teoria indù degli elementi; essa, oltre a presentare un indubbio interesse di per se stessa, è tale da far comprendere in modo più generale quale sia il punto di vista «cosmologico» nelle dottrine tradizionali.

V - *Dharma*[1]

La parola *dharma* sembra essere uno dei termini sanscriti che mettono maggiormente in imbarazzo i traduttori, e non senza ragione, giacché di fatto essa presenta molteplici significati, ed è certamente impossibile renderla sempre uniformemente con una stessa parola in un'altra lingua; probabilmente sarebbe spesso persin meglio conservarla nella sua forma originale, spiegandola magari con un commento. Gualtherus H. Mees, che ha, dedicato a quest'argomento un libro apparso di recente[2], e che, pur limitandosi quasi esclusivamente al punto di vista sociale, mostra di essere in possesso di una comprensione maggiore di quella che si incontra nella maggior parte degli Occidentali, fa molto giustamente notare che, quantunque vi sia in tale termine una certa quale indeterminatezza, quest'ultima non è assolutamente sinonimo di poca chiarezza, poiché essa non prova affatto che le concezioni degli antichi mancassero di definitezza, né che costoro fossero incapaci di distinguere i diversi aspetti del contenuto della parola in questione; tale pretesa indefinitezza, della quale si potrebbe trovare molti altri esempi, mostra invece come il pensiero degli antichi soffrisse di una molto minor ristrettezza di quello dei moderni, e a differenza di quest'ultimo non fosse analitico, ma essenzialmente sintetico. Di questa indeterminatezza permane del resto ancora qualcosa in un termine come «legge», ad esempio, termine che contiene anch'esso significati molto diversi gli uni dagli altri; e la parola «legge» è precisamente, insieme alla parola «ordine», una di quelle che in più di un caso possono rendere l'idea di *dharma* nel modo meno imperfetto.

È noto che *dharma* deriva dalla radice *dhri*, che significa «portare», «sopportare», «sostenere», «mantenere»[3]; si tratta perciò propriamente di un principio di conservazione degli esseri, e conseguentemente di stabilità, per quel tanto, per lo meno, che quest'ultima è compatibile con le condizioni della manifestazione, dal momento che tutte le applicazioni del *dharma* si

---

[1] Pubblicato in *«Le Voile d'Isis»,* ottobre 1935.

[2] *Dharma and Society* (N.V. Service, The Hague; Luzac and Co., Loridon). La maggior parte del libro riguarda più da vicino la questione dei *varna*, o caste, ma tale punto di vista merita di costituire di per sé l'argomento di un altro articolo.

[3] Checché ne dica l'autore, ci sembra poco verosimile che esista una comunanza di radice con la parola «forma», e a ogni buon conto non ci rendiamo ben conto del partito che se ne potrebbe trarre.

riferiscono sempre al mondo manifestato. Per cui non è possibile accettare, come l'autore sembra disposto a fare, che questo termine possa essere più o meno un sostituto di *Âtmâ*, con la sola differenza che sarebbe «dinamico» invece di essere «statico»; *Âtmâ* è non-manifestato, perciò immutabile, e *dharma* è di esso un'espressione, se si vuole, nel senso che riflette l'immutabilità principiale nella sfera della manifestazione; *dharma* è «dinamico» soltanto nella misura in cui «manifestazione» implica necessariamente «divenire», ma esso è ciò che fa sì che tale «divenire» non sia cambiamento puro, ciò che vi conserva sempre, attraverso il cambiamento stesso, una certa stabilità relativa. A tal proposito, ha la sua importanza osservare che la radice *dhri* è quasi identica, nella forma e nel significato, a un'altra radice, *dhru*, dalla quale deriva la parola *dhruva*, che designa il «polo»; di fatto, è a tale idea di «polo» o di «asse» del mondo manifestato che occorre riferirsi se si vuol veramente capire la nozione di *dharma*: si tratta di ciò che permane invariabile al centro delle rivoluzioni di tutte le cose e regola il corso del cambiamento proprio in quanto al cambiamento non partecipa. Bisogna non dimenticare che, in virtù del carattere sintetico del pensiero che esprime, il linguaggio è in questo caso molto più strettamente legato al simbolismo di quanto non avvenga per le lingue moderne, e che è d'altronde da quest'ultimo che esso trae quella molteplicità di significati di cui parlavamo poco fa; e si potrebbe forse anche far vedere addirittura che la concezione del *dharma* si ricollega in modo piuttosto diretto con la rappresentazione simbolica dell'«Asse» attraverso la raffigurazione dell'«Albero del Mondo».

Considerando le cose sotto un altro profilo, il Mees segnala con ragione l'apparentamento della nozione di *dharma* con quella di *rita*, termine che ha etimologicamente il significato di «rettitudine» (allo stesso modo del *Te* della tradizione estremo-orientale, il quale è anch'esso assai vicino al *dharma*), il che evidentemente ricorda di nuovo l'idea di «asse», idea che è quella di una direzione costante e invariabile. Il termine *rita* è allo stesso tempo identico alla parola «rito», e in effetti si potrebbe dire che quest'ultima, per lo meno in origine, denomini tutto ciò che è compiuto conformemente all'ordine; essa giunge ad assumere un'accezione più ristretta solo in conseguenza della degenerazione che dà origine a un'attività «profana», in qualsivoglia campo. Quel che si deve capir bene è che il rito conserva sempre il medesimo carattere, e che è l'attività non rituale a essere qualcosa di deviato, in qualche modo: tutto ciò che è solo «convenzione» o «costume», senza una ragione profonda, in origine non esisteva; e il rito, inteso tradizionalmente, non ha nessuna relazione con questo genere di cose, le quali non possono mai essere se non contraffazione o parodia. Ma c'è qualcosa di più: quando parliamo di conformità all'ordine in questo senso, non si deve intenderla soltanto come conformità all'ordine umano, bensì – e innanzi tutto – all'ordine cosmico; in qualsiasi concezione tradizionale, in effetti, vi è sempre una rigorosa corrispondenza tra l'uno e l'altro, ed è

precisamente il rito a mantenere i loro rapporti in modo cosciente, poiché implica in certo qual modo una collaborazione dell'uomo, nella sfera in cui la sua attività si esercita, con l'ordine cosmico stesso.

Analogicamente, la nozione del *dharma* non è limitata all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri e a tutti i loro stati di manifestazione; è per questo che una concezione unicamente sociale non può esser sufficiente a permettere di comprenderla a fondo: una concezione sociale non è nulla più di un'applicazione particolare, la quale non deve mai essere separata dalla «legge» o dalla «norma» primordiale e universale di cui essa non è se non la traduzione in modo specificamente umano. È indubbio che si possa parlare del *dharma* proprio di ciascun essere (*swadharma*) o di ciascun gruppo di esseri, quale ad esempio una collettività umana; ma, a essere rigorosi, questo modo di intenderlo non è che una particolarizzazione del *dharma* in rapporto con le condizioni speciali di tale essere o di tale gruppo, la cui natura e costituzione sono necessariamente analoghe a quelle dell'insieme di cui essi fanno parte, sia che questo insieme sia un determinato stato di esistenza, o sia esso l'intera manifestazione, giacché l'analogia si applica sempre, a tutti i livelli e a ogni grado. Si può così constatare che quella di cui stiamo parlando è lungi dall'essere una concezione «morale»: se un'idea come quella di «giustizia» può talvolta essere utile per rendere il senso di *dharma* è soltanto in quanto essa è un'espressione umana dell'equilibrio o dell'armonia, vale a dire di uno degli aspetti del mantenimento della stabilità cosmica. A maggior ragione, un'idea di «virtù» non può essere qui applicata se non nella misura in cui essa indica che le azioni di un essere sono conformi alla sua natura propria e, proprio per tal ragione, all'ordine totale, il quale ha il suo riflesso o la sua immagine nella natura di ognuno. Analogamente, inoltre, se si prende in esame una collettività umana e non più un'individualità isolata, l'idea di «legislazione» non rientra in quella di *dharma* se non perché tale legislazione deve normalmente essere un adattamento dell'ordine cosmico all'ambiente sociale; e questo carattere è particolarmente visibile nel caso dell'istituzione delle caste, come vedremo in un prossimo articolo. Si spiegano in questo modo, in fondo, tutti i significati secondari della parola *dharma*; non intervengono difficoltà se non quando si voglia considerarli separatamente e senza indagare sulla loro derivazione da un principio comune, principio che è, si potrebbe dire, l'unità fondamentale a cui si riconduce la loro molteplicità[4].

Prima di concludere queste rapide considerazioni, ci resta ancora, per situare con maggiore esattezza la nozione del *dharma*, da indicare il posto che esso occupa fra gli scopi che le Scritture tradizionali indù assegnano alla

---

[4] Non è difficile capire come l'applicazione sociale del *dharma* si traduca sempre, volendo servirsi del linguaggio moderno, come «dovere» e non come «diritto»; il *dharma* di un essere può evidentemente esprimersi solo mediante ciò che deve fare egli stesso, e non mediante ciò che gli altri devono fare nei suoi confronti, che dipende ovviamente dal *Dharma* di questi altri esseri.

vita umana. Tali scopi sono quattro, e vengono così enumerati in ordine gerarchicamente ascendente: *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha*; quest'ultimo, ossia la «Liberazione», è il solo scopo supremo, e, poiché è di là dalla sfera della manifestazione, è di un ordine totalmente diverso dagli altri tre, e senza comune misura con essi, così come l'assoluto è senza comune misura con il relativo. Per quel che concerne i primi tre scopi, i quali tutti si riferiscono al manifestato, *artha* comprende l'insieme dei beni di tipo corporeo; *kâma* è il desiderio, la cui soddisfazione costituisce il bene d'ordine psichico; *dharma* è superiore a quest'ultimo, e bisogna considerare la sua realizzazione come se appartenesse in modo proprio alla sfera spirituale, il che si accorda di fatto con il carattere di universalità che gli abbiamo riconosciuto. È però sottinteso, tuttavia, che tutti questi scopi, compreso lo stesso *dharma*, poiché sono sempre e soltanto contingenti alla stregua della manifestazione, fuori della quale non avrebbero ragion d'essere, non possono essere altro che subordinati allo scopo supremo, nei confronti del quale, in fondo, diventano soltanto semplici mezzi. Ciascuno di questi scopi è del resto subordinato anche a quelli che gli sono superiori, per quanto ancora relativi; sennonché, quando sono enumerati da soli a esclusione di *moksha*, ciò significa che si tratta di un punto di vista limitato alla considerazione del manifestato, ed è solo così che *dharma* può a volte avere l'apparenza dello scopo più elevato che sia proposto all'uomo. Vedremo inoltre in seguito che questi scopi sono più specialmente in corrispondenza rispettiva con i differenti *varna*[5]; e possiamo dire fin d'ora che tale corrispondenza si fonda essenzialmente sulla teoria dei tre *guna*, ciò che fa vedere, anche qui, come la sfera umana appaia indissolubilmente legata all'intero ordine cosmico.

---

[5] Si confronti con il capitolo seguente. [N.d.T.]

VI - *Varna*[1]

Gualtherus H. Mees, nel suo libro *Dharma and Society* di cui abbiamo già parlato, si dilunga soprattutto, come abbiamo detto, sulla questione delle caste; non accetta però tale parola nel senso in cui l'intendiamo noi, ma preferisce, senza tradurlo, conservare il termine sanscrito *varna*, o renderlo con un'espressione come «classi naturali», espressione che in effetti definisce abbastanza bene il suo contenuto, visto che si tratta veramente di una ripartizione gerarchica degli esseri umani in conformità con la natura propria a ciascuno di essi. Tuttavia, il rischio è che la parola «classe», anche se accoppiata a un aggettivo che la qualifica, evochi l'idea di qualcosa di più o meno comparabile con le classi sociali dell'Occidente, classi che invece sono puramente artificiali, e non hanno nulla in comune con una gerarchia tradizionale, della quale al massimo rappresentano una sorta di parodia o di caricatura. Per cui noi, per parte nostra, riteniamo che la soluzione migliore sia ancora di servirsi della parola «caste», la quale ha certo solo un valore tutto convenzionale, ma è per lo meno stata espressamente coniata per designare l'organizzazione indù; sennonché il Mees questa parola la riserva alle molteplici caste che di fatto esistono nell'India attuale, nelle quali egli vuol vedere qualcosa di totalmente diverso dai *varna* primitivi. Questa maniera di vedere le cose noi non la possiamo condividere, perché in realtà le caste attuali dell'India non sono che suddivisioni secondarie, dovute a una complessità o a una differenziazione maggiore dell'organizzazione sociale, e perché, qualunque sia il loro numero, esse rientrano tuttavia nell'inquadramento dei quattro *varna*, che sono i soli a costituire la gerarchia fondamentale, e si mantengono necessariamente invariabili, in quanto espressioni dei principi tradizionali e riflesso dell'ordine cosmico nell'ordine sociale umano.

Sotto la distinzione che il Mees vuol fare tra *varna* e «casta» si nasconde un'idea che ci sembra in gran parte ispirata alle teorie bergsoniane sulle «società aperte» e sulle «società chiuse», anche se a esse non è mai fatto riferimento espresso: egli cerca di far distinzione tra due aspetti del *dharma* di cui il primo corrisponderebbe più o meno al *varna* e il secondo alla «casta» e la cui predominanza si imporrebbe alternativamente in quelli che chiama «periodi di vita» e «periodi di forma», ai quali attribuisce caratteristiche rispettivamente «dinamiche» e «statiche». Non abbiamo

[1] Pubblicato in *«Le Voile d'Isis»,* novembre 1935. [N.d.T.]

nessuna intenzione di discutere in questa sede tali concezioni storico-filosofiche, le quali non si fondano evidentemente su alcun dato tradizionale; riteniamo più interessante dal nostro punto di vista mettere in rilievo un malinteso che concerne la parola *jâti*, che l'autore pensa indicare quella che egli chiama «casta», mentre essa è in realtà usata semplicemente in guisa di equivalente o sinonimo di *varna*. La parola *jâti* significa letteralmente «nascita», ma non va compresa, o per lo meno non va compresa in modo esclusivo o essenziale, nel senso di «eredità»; essa designa la natura individuale dell'essere, in quanto necessariamente determinata fin dalla nascita come insieme delle possibilità che questi svilupperà nel corso della sua esistenza; tale natura deriva innanzi tutto da quel che l'essere è in se stesso e solo in seconda istanza dagli influssi dell'ambiente, dei quali fa parte l'eredità propriamente detta; ed è inoltre opportuno aggiungere che l'ambiente stesso è normalmente determinato da una certa legge di «affinità», in modo da essere il più possibile conforme alle tendenze proprie dell'essere che vi nasce; se diciamo «normalmente», è perché possono esistere eccezioni più o meno numerose, per lo meno in un periodo di confusione come il *Kali-Yuga*. Stando così le cose, non si vede assolutamente cosa potrebbe essere una casta «aperta», se con questo termine si vuole intendere (e cosa si potrebbe voler dire di diverso?) che un individuo avrebbe la possibilità di cambiare di casta in un determinato momento; ciò implicherebbe in lui un cambiamento di natura tanto inconcepibile quanto lo sarebbe un cambiamento improvviso di specie nella vita di un animale o di un vegetale (e del resto si può mettere in rilievo che la parola *jâti* ha anche il senso di «specie», cosa che giustifica ancor più completamente il paragone). Un cambiamento apparente di casta non potrebbe essere nulla più della riparazione di un errore, nel caso che si fosse inizialmente attribuita all'individuo una casta che non sia realmente la sua; sennonché il fatto che tale errore possa talvolta prodursi (e, per precisione, nuovamente a causa dell'oscuramento del *Kali-Yuga*) non si oppone assolutamente, in via generale, alla possibilità di determinare la vera casta fin dalla nascita; se il Mees sembra credere che la considerazione dell'eredità sia la sola che intervenga in quel momento, è perché egli senza dubbio ignora che i mezzi di tale determinazione possono essere forniti da certe scienze tradizionali, magari anche solo dall'astrologia (la quale ovviamente è in questo caso ben altra cosa che non la pretesa «astrologia scientifica» di certi Occidentali moderni, e non ha nulla a che vedere con un'arte «congetturale» o «divinatoria», né con l'empirismo delle statistiche e del calcolo delle probabilità).

Chiarito questo punto, possiamo ritornare alla nozione vera e propria di *varna*: questa parola significa specificamente «colore», ma altresì, per estensione, «qualità» in generale, ed è per questo che può essere usata per designare la natura individuale; molto giustamente il Mees respinge l'anomala interpretazione proposta da qualcuno, che vuol vedere nel

significato di «colore» la prova che la distinzione dei *varna* sarebbe stata in origine fondata su differenze di razza, cosa della quale è assolutamente impossibile trovare da qualche parte la minima conferma. La verità è che, se effettivamente sono stati attribuiti al *varna* dei colori, ciò è avvenuto per ragioni puramente simboliche; e la «chiave» di tale simbolismo si trova nella corrispondenza coi *guna*, corrispondenza che, in particolare, è indicata in modo chiarissimo in questo testo del *Vishnu-Purâna*: «Quando *Brahmâ*, secondo i suoi piani, volle produrre il mondo, dalla sua bocca ebbero origine esseri in cui prevaleva *sattwa*; dal suo petto ebbero origine altri esseri, in cui predominava *rajas*; altri esseri, nei quali *rajas* e *tamas* erano entrambi forti, originarono dalle sue cosce; infine, altri esseri ancora ebbero origine dai suoi piedi, e la loro caratteristica principale era *tamas*. Di questi esseri furono composti i quattro *varna*, i *Brâhmana*, gli *Ksatriya*, i *Vaishya* e gli *Shûdra*, i quali avevano avuto origine, rispettivamente, dalla sua bocca, dal suo petto, dalle sue cosce e dai suoi piedi». Poiché *sattwa* è rappresentato dal colore bianco, tale colore è naturalmente attribuito al *Brâhmana*; analogamente il rosso, colore che rappresenta *rajas*, è attribuito agli *Ksatriya*; i *Vaishya*, caratterizzati da una mescolanza dei due *guna* inferiori, hanno come colore simbolico il giallo; per finire, il nero, che è il colore di *tamas* è di conseguenza quello che si adatta agli *Shûdra*.

La gerarchizzazione dei *varna*, determinata in tal modo dai *guna* che predominano in essi rispettivamente, si sovrappone esattamente a quella degli elementi, così come l'abbiamo esposta nel nostro studio su tale argomento[2]; e ciò si deduce immediatamente dal confronto tra la figura della pagina seguente con quella da noi allora presentata. Perché la somiglianza sia completa, occorre solo notare che la posizione dell'etere deve essere in tale figura occupata da *Hamsa*, vale a dire dalla casta primordiale unica che esisteva nel *Krita-Yuga*, e conteneva in principio e allo stato indifferenziato i quattro ulteriori *varna*, così come l'etere contiene gli altri quattro elementi.

In un'altra prospettiva, il Mees prova, pur non arrischiandosi con ragione a spingere troppo in là le analogie, a indicare una corrispondenza tra i quattro *varna* e i quattro *âshrama*, o stadi regolari dell'esistenza, corrispondenza che noi qui non prenderemo in esame, e quella tra i quattro *varna* e i quattro scopi della vita umana di cui abbiamo parlato in precedenza trattando del *dharma*; ma in quest'ultimo caso, lo stesso fatto che si tratti sempre di una divisione quaternaria lo ha indotto in un errore manifesto.

hamsa
brâhmana
ksatriya
vaishya
shûdra

[2] Si veda il cap. IV: «*La teoria indù dei cinque elementi*». [N.d.T.]

Difatti, è chiaramente inammissibile che ci si ponga come fine, foss'anche il più basso di tutti, l'ottenimento di qualcosa che corrisponda in modo puro e semplice a *tamas*; la ripartizione, se effettuata dal basso in alto, deve in realtà incominciare dal grado che è immediatamente superiore a quest'ultimo, così com'è indicato nella nostra seconda figura; ed è facile capire che *dharma* corrisponde in effetti a *sattwa*, *kâma* a *rajas*, e *artha* a una mescolanza di *rajas* e di *tamas*. Contemporaneamente, i rapporti di questi scopi con il carattere e la funzione dei tre *varna* superiori (ossia di quelli i cui membri possiedono le qualità di *ârya* e di *dwija*) si presentano allora per virtù propria: la funzione del *Vaishya* si riferisce di fatto all'acquisizione di *artha*, ovvero dei beni d'ordine corporeo; *kâma*, o «il desiderio», è il movente dell'attività che specificamente si adatta allo *Ksatriya*; e il *Brâhmana* è veramente il rappresentante e il guardiano naturale del *dharma*. Quanto a *moksha*, tale scopo supremo è, come abbiamo già detto, d'ordine totalmente diverso dagli altri tre e senza nessuna comune misura con essi; si situa perciò di là da tutto ciò che corrisponde alle funzioni particolari dei *varna*, e non può essere contenuto, come sono invece gli scopi transitori e contingenti, nella sfera che rappresenta il campo dell'esistenza condizionata, giacché esso è precisamente la liberazione da questa stessa esistenza; esso è anche, ovviamente, di là dai tre *guna*, i quali riguardano soltanto gli stati della manifestazione universale.

moksha
dharma
kâma
artha

Queste poche considerazioni mostrano abbastanza chiaramente che, quando si tratti di istituzioni tradizionali, un punto di vista unicamente «sociologico» è insufficiente per arrivare al fondo delle cose, giacché il vero fondamento di tali istituzioni è d'ordine propriamente «cosmologico»; ma è sottinteso che certe lacune a tal proposito non devono assolutamente impedirci di riconoscere i meriti del libro del Mees, meriti che sono certamente molto superiori a quelli della maggior parte dei lavori che altri Occidentali hanno dedicato allo stesso argomento.

VII - Tantrismo e magia[1]

In Occidente si ha l'abitudine di attribuire al Tantrismo un carattere «magico», o per lo meno di credere che la magia abbia nel Tantrismo una parte predominante; questo, per quel che riguarda il Tantrismo, è un errore di interpretazione, ma forse è anche un errore di interpretazione per quel che riguarda la magia, nei confronti della quale i nostri contemporanei in genere non hanno che idee estremamente vaghe e confuse, come abbiamo fatto notare in un nostro articolo recente. Su quest'ultimo punto qui non torneremo; quel che faremo, assumendo la magia in senso rigorosamente proprio e dando per scontato che essa venga interpretata in tal modo, sarà invece soltanto di domandarci cos'è che nel Tantrismo può dar pretesto a questa falsa interpretazione, giacché è sempre più interessante spiegare un errore che non fermarsi alla sua pura e semplice constatazione.

Per incominciare ricorderemo che la magia, per quanto basso sia il suo rango proprio, è tuttavia una scienza tradizionale autentica; in quanto tale, essa può avere un posto legittimo fra le applicazioni di una dottrina ortodossa, purché si tratti soltanto del posto subordinato e assai secondario che si attaglia al suo carattere essenzialmente contingente. D'altro canto, se si tiene conto del fatto che lo sviluppo effettivo delle scienze tradizionali particolari è determinato dalle condizioni che sono proprie di questa o di quell'epoca, è naturale, e in qualche modo normale, che le più contingenti fra di esse si sviluppino nel periodo in cui l'umanità è più lontana dall'intellettualità pura, vale a dire nel *Kali-Yuga*, e che in tal modo esse vi acquistino, pur restando entro i limiti che sono loro assegnati dalla loro natura stessa, un'importanza che non avevano mai potuto avere in periodi anteriori. Le scienze tradizionali, però, quali che esse siano, possono sempre servire come «supporti» per elevarsi a una conoscenza di ordine superiore, ed è questo, più di ciò che esse sono di per se stesse, che conferisce loro un valore propriamente dottrinale; sennonché, come dicevamo in altre sedi, i «supporti» di tal genere devono, in linea generale, diventare via via più contingenti a mano a mano che si consuma la «discesa» ciclica, allo scopo di mantenersi adeguati alle possibilità umane di ciascuna epoca. Lo sviluppo delle scienze tradizionali inferiori altro non è perciò, in definitiva, se non un caso particolare di quella necessaria «materializzazione» dei «supporti» della quale abbiamo parlato; nello stesso tempo è però ovvio che i pericoli

[1] Pubblicato in *«Études Traditionnelles»,* agosto-settembre 1937. [N.d.T.]

di deviazione diventano tanto maggiori quanto più si proceda in tal senso, ed è questa la ragione per cui una scienza come la magia è manifestamente fra quelle che danno più facilmente luogo a ogni sorta di deformazioni e di usi illegittimi; in tutti i casi, la deviazione è in definitiva attribuibile soltanto alle condizioni stesse di quel periodo di «oscuramento» che è il *Kali-Yuga*.

È facile capire come sia diretto il rapporto che tutte queste considerazioni hanno con il Tantrismo, il quale è una forma dottrinale particolarmente adatta al *Kali-Yuga*; e se si aggiunge, come abbiamo indicato in altre occasioni, che il Tantrismo insiste in modo speciale sulla «potenza» in quanto mezzo, e addirittura in quanto base possibile di «realizzazione», non potrà apparire sorprendente che esso debba per ciò stesso accordare un'importanza abbastanza notevole, o meglio, si potrebbe dire, la massima importanza compatibile con la loro relatività, alle scienze che in un modo o nell'altro hanno in sé la capacità di contribuire allo sviluppo di tale «potenza» in qualsiasi campo. Poiché la magia fa evidentemente parte delle scienze di questo tipo, non si potrà contestare che essa trovi in una situazione simile il suo posto; sennonché è necessario dire con chiarezza e con decisione che essa non può in alcun modo costituire l'aspetto essenziale del Tantrismo: il coltivare la magia per se stessa, così come del resto l'assumere come fine lo studio o la produzione di «fenomeni» di qualsivoglia genere, significa confinarsi nell'illusione invece di tendere a liberarsene; è questa la deviazione, e di conseguenza non si tratta più del Tantrismo, il quale è un aspetto di una tradizione ortodossa e una «via» destinata a condurre l'essere alla vera «realizzazione».

In genere si riconosce abbastanza volentieri che esista un'iniziazione tantrica, ma quasi sempre senza rendersi conto delle reali implicazioni di un simile riconoscimento; tutto ciò che abbiamo esposto in ripetute occasioni sui fini spirituali di qualsiasi iniziazione regolare, senza eccezioni, ci dispensa dall'insistere su questo punto. La magia in sé, poiché si riferisce per definizione esclusivamente alla sfera «psichica», non ha certo nulla di iniziatico; per cui, se anche accade che un rituale iniziatico ponga in opera determinati elementi apparentemente «magici», bisognerà necessariamente che, tenuto conto dello scopo che gli assegna e del modo in cui li usa in conformità con tale scopo, esso li «trasformi» in qualcosa di ordine del tutto diverso, nel quale lo «psichico» non sarà più che il semplice «supporto» dello spirituale; conseguentemente, in realtà non si tratterà più affatto di magia, così come, ad esempio, non si fa della geometria quando si esegue ritualmente il tracciato di uno *yantra*; il «supporto» assunto nella sua «materialità», se è permesso esprimersi in questo modo, non deve mai essere confuso con il carattere di ordine superiore che gli viene essenzialmente conferito dalla sua destinazione. Tale confusione può esser fatta solo da osservatori superficiali, incapaci di vedere checchessia di là dalle apparenze formali più esteriori, caso che è in effetti quello di quasi tutti coloro che, nell'Occidente moderno, hanno voluto occuparsi di queste

cose, e vi hanno introdotto sempre tutta l'incomprensione inerente alla mentalità profana; è la stessa confusione, del resto, che, notiamolo di sfuggita, è all'origine delle interpretazioni «naturalistiche» che essi hanno avuto la pretesa di dare a ogni simbolismo tradizionale.

A queste poche osservazioni ne aggiungeremo ancora una, ma di tipo un po' diverso: si sa quale sia l'importanza degli elementi tantrici che hanno penetrato certe forme del Buddhismo, ossia quelle che sono conosciute sotto la denominazione generica di *Mahâyâna*; sennonché queste forme, lungi dall'essere solo un Buddhismo «corrotto», com'è di moda chiamarlo in Occidente, costituiscono al contrario il risultato di un adattamento rigorosamente tradizionale del Buddhismo. Che in taluni casi sia ormai addirittura difficile trovare i caratteri propri del Buddhismo originario ha poca importanza; o, piuttosto, non fa che mettere in rilievo le dimensioni della trasformazione che è stata in tal modo operata[2]. Allora la domanda che ci si può porre è la seguente: come avrebbe potuto il Tantrismo essere il veicolo di una simile trasformazione, se veramente fosse soltanto magia e nulla più? È questa un'impossibilità di perfetta evidenza per chiunque abbia la minima conoscenza delle realtà tradizionali; e d'altronde, in fondo non si tratta che dell'impossibilità a che l'inferiore produca il superiore o il «più» scaturisca dal «meno»; ma non è forse questa, precisamente, quell'assurdità, implicita in tutto il pensiero «evoluzionistico» degli Occidentali moderni, che contribuisce, a causa della sua stessa natura, a falsare irrimediabilmente tutte le loro concezioni?

---

[2] Questo passo è stato accordato con le modifiche che René Guénon stesso aveva apportato sulla questione del Buddhismo nella 4ª edizione dell'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (trad. it.: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, 1952). [N.d.T.]

VIII - Il quinto Vêda[1]

Fra gli errori specificamente moderni che spesso abbiamo avuto occasione di denunciare, uno di quelli che più direttamente si oppongono a qualsiasi comprensione vera delle dottrine tradizionali è quel che si potrebbe chiamare lo «storicismo», il quale in fondo non è se non una semplice conseguenza della mentalità «evoluzionistica»: esso consiste, in effetti, nel supporre che ogni cosa deve aver avuto gli inizi più rudimentali e grossolani, e poi, partendo di qui, aver subito un'elaborazione progressiva; cosicché questa o quell'altra concezione sarebbe apparsa in un determinato momento, e tanto più tardivamente quanto più è stimata essere d'ordine più elevato, ciò implicando che essa può essere soltanto «il prodotto di una civiltà già avanzata», secondo un'espressione che è diventata tanto abituale da essere talvolta ripetuta in modo pressoché macchinale da coloro stessi che cercano di reagire contro simile mentalità, ma hanno intenzioni soltanto «tradizionalistiche» senza possedere nessuna vera conoscenza tradizionale. A un simile modo di vedere occorre contrapporre in modo deciso e chiaro l'affermazione che, al contrario, è all'origine che tutto ciò che appartiene alla sfera spirituale e intellettuale si trova in uno stato di perfezione dal quale non ha potuto in seguito che allontanarsi gradualmente nel corso dell'«oscuramento» che necessariamente accompagna ogni processo ciclico di manifestazione; questa legge fondamentale, che dobbiamo limitarci a ricordare senza poterci inoltrare qui in sviluppi più ampi, è evidentemente sufficiente a ridurre a nulla tutti i risultati della sedicente «critica storica». Un'altra constatazione che si può fare, è che quest'ultima comporta un fermo «partito preso» di negazione di qualsiasi elemento sovrumano, vale a dire una volontà di trattare le dottrine tradizionali come se fossero un «pensiero» puramente umano, del tutto confrontabile, sotto questo profilo, con ciò che sono la filosofia e le scienze profane; anche sotto questo aspetto nessun compromesso è possibile, e d'altronde, in realtà, è il pensiero profano che è di data recentissima, in quanto esso non ha potuto insorgere se non in quanto «prodotto di una degenerazione già avanzata», come si potrebbe dire parafrasando in senso «anti-evoluzionistico» l'espressione da noi prima citata.

Applicando queste considerazioni generali alla tradizione indù, diremo che, contrariamente alle opinioni degli orientalisti, non esiste nulla a cui si

[1] Pubblicato in *«Études Traditionnelles»,* agosto-settembre 1937. [N.d.T.]

possa dare il nome di «Vêdismo», o di «Brâhmanesimo», o di «Induismo», se con queste denominazioni si intendono dottrine che avrebbero avuto origine in epoche successive e si sarebbero sostituite le une alle altre, ciascuna di esse caratterizzata da concezioni di essenza diversa da quella delle altre, se non addirittura più o meno in contraddizione con queste ultime, concezioni che si sarebbero di conseguenza formate successivamente in seguito a una «riflessione» immaginata sul modello di una mera speculazione filosofica. Tali designazioni diverse, se proprio si tiene a conservarle, devono venir considerate come denominazioni di un'unica e sola tradizione, alla quale, di fatto, esse possono tutte convenire; e si potrebbe dire, al massimo, che ognuna di esse si riferisce in modo più diretto a un determinato aspetto di tale tradizione, aspetti differenti che però sono strettamente interconnessi gli uni con gli altri e non possono in nessun modo essere presi isolatamente. Ciò risulta immediatamente dal fatto che la tradizione in questione, in linea di principio, è contenuta integralmente nel *Vêda*, e che di conseguenza tutto ciò che è contrario al *Vêda*, o non ne è derivato legittimamente, è per questa ragione stessa escluso da tale tradizione, qualunque sia l'aspetto sotto il quale esso sia preso in esame; sono così assicurate l'unità e l'invariabilità essenziali della dottrina, quali che siano gli sviluppi e gli adattamenti ai quali essa potrà dar luogo per rispondere in modo più particolare alle necessità e alle attitudini degli uomini di questa o di quell'epoca.

In effetti, dev'esser ben compreso che l'immutabilità della dottrina in sé non pone ostacoli a nessuno sviluppo e a nessun adattamento, sotto l'unica condizione che sviluppi e adattamenti siano sempre in rigorosa conformità con i principi, ma inoltre, e allo stesso tempo, che nulla di questo genere costituisca mai una «novità», dal momento che, in ogni caso, non potrà mai trattarsi d'altro che di una «esplicitazione» di quanto la dottrina implicava già da sempre, oppure anche di una formulazione delle medesime verità in termini differenti con lo scopo di renderle più facilmente accessibili alla mentalità di un'epoca più «oscura». Ciò che poteva all'inizio essere afferrato con immediatezza e senza difficoltà nello stesso principio, gli uomini delle epoche posteriori non furono più in grado di vederlo, a parte i casi eccezionali, e fu allora necessario supplire a questo difetto generale di comprensione con un dettaglio di spiegazioni e di commenti che fino ad allora non erano stati assolutamente necessari; inoltre, diventando sempre più rare le attitudini a pervenire direttamente alla conoscenza pura, occorse che si aprissero altre «vie» con la messa in opera di mezzi sempre più contingenti, seguendo in qualche modo, per rimediare nella misura del possibile, la «discesa» che di età in età andava effettuandosi lungo il percorso del ciclo dell'umanità terrestre. Di conseguenza, si potrebbe dire, questa ricevette, per raggiungere i suoi fini trascendenti, facilitazioni tanto più grandi quanto maggiormente si abbassava il suo livello spirituale e intellettuale, al fine di salvare tutto quel che poteva ancora essere salvato,

tenendo conto delle condizioni inevitabilmente determinate dalla legge del cielo.

È in grazia di queste considerazioni che si può capire veramente quale posto occupi nella tradizione indù tutto ciò che viene abitualmente indicato con il nome di «Tantrismo», in quanto rappresenta l'insieme degli insegnamenti e dei mezzi di «realizzazione» più particolarmente appropriati alle condizioni del *Kali-Yuga*. Sarebbe perciò del tutto errato vedere in esso una dottrina a parte, e a maggior ragione un qualsivoglia «sistema», come troppo volentieri fanno sempre gli Occidentali; in realtà si tratta piuttosto di uno «spirito», se così ci si può esprimere, che in modo più o meno diffuso penetra tutta la tradizione indù nella sua forma attuale, per modo che sarebbe pressoché impossibile attribuirgli, all'interno di quest'ultima, limiti precisi e ben definiti; e quando si pensi che l'inizio del *Kali-Yuga* risale molto al di là dei tempi cosiddetti «storici», si dovrà riconoscere inoltre che l'origine stessa del Tantrismo, lungi dall'essere così «tarda» come qualcuno pretende, sfugge necessariamente ai mezzi limitati di cui dispone l'investigazione profana. E inoltre, quando qui parliamo di origine, e la facciamo coincidere con l'origine stessa del *Kali-Yuga*, anche questo è vero solo per metà; ossia, più precisamente, ciò è vero soltanto a condizione di specificare che si tratta unicamente del Tantrismo come tale, vogliamo dire del Tantrismo in quanto espressione o manifestazione esteriore di qualcosa che, come tutto il resto della tradizione, esisteva fin dal principio nel *Vêda*, anche se non fu formulato in modo più esplicito e sviluppato nelle sue applicazioni se non quando le circostanze divennero tali da esigerlo. Si vede perciò come qui occorra tener conto di un duplice punto di vista: da un lato si può ritrovare il Tantrismo fin nel *Vêda*, giacché esso vi è incluso principialmente, sennonché esso non può venire nominato in modo proprio, in quanto aspetto distinto della dottrina, se non a partire dal momento in cui fu «esplicitato» per le ragioni da noi indicate, ed è in questo secondo senso soltanto che esso dev'essere considerato tipico del *Kali- Yuga*.

La denominazione di questo tipo di dottrina deriva dal fatto che gli insegnamenti che ne costituiscono il fondamento sono espressi in trattati che portano la dizione generica di *Tantra*, nome che è in rapporto diretto con il simbolismo della tessitura di cui abbiamo parlato in altre occasioni, giacché, in senso proprio, *Tantra* è l'«ordito» di un tessuto; sempre in altri studi abbiamo già fatto osservare che in diverse tradizioni si trovano parole di ugual significato applicate ai Libri sacri. Spesso i *Tantra* sono interpretati come se costituissero un «quinto *Vêda*», destinato in modo particolare agli uomini del *Kali-Yuga*; e ciò sarebbe totalmente privo di giustificazione se essi non fossero, come abbiamo spiegato poco fa, derivati dal *Vêda* - inteso nella sua accezione più rigorosa - a titolo di adattamento alle condizioni di un'epoca determinata. È importante aver presente il fatto che il *Vêda* è uno, da un punto di vista principiale e in qualche modo «intemporale», prima di essere diventato triplice, poi quadruplo, nella sua formulazione; se può

essere anche quintuplo nell'età attuale, a motivo degli sviluppi supplementari richiesti da facoltà di comprensione meno «aperte» e non più capaci di esercitarsi direttamente anche nella sfera dell'intellettualità pura, è evidente che ciò non influirà maggiormente sulla sua unità originaria, la quale è essenzialmente il suo aspetto «perpetuo» (*sanâtana*), indipendentemente perciò dalle condizioni particolari di qualsivoglia epoca.

La dottrina dei *Tantra* non è perciò, né può essere altro, che uno sviluppo normale, secondo certi punti di vista, di quel che è già contenuto nel *Vêda*, giacché è in virtù di questo, e in virtù di questo soltanto, che essa può essere, come di fatto è, parte integrante della tradizione indù; e, per quanto riguarda i mezzi di «realizzazione» (*sâdhana*) prescritti dai *Tantra*, si può affermare parimenti che, per le stesse ragioni, essi siano legittimamente derivati dal *Vêda*, poiché non sono in fondo se non l'applicazione e la messa in opera effettiva di questa stessa dottrina. Se tali mezzi, - fra i quali bisogna naturalmente comprendere, che sia a titolo principale o anche semplicemente accessorio, i riti di qualsiasi genere -, sembrano però avere un certo carattere di «novità» rispetto a quelli che li hanno preceduti, la ragione ne è che in epoche anteriori non era necessario adottarli, se non forse a solo titolo di pura possibilità, considerando che gli uomini non ne avevano allora alcun bisogno, disponendo di altri mezzi che meglio convenivano alla loro natura. Si tratta di qualcosa che è del tutto comparabile con lo sviluppo speciale di una scienza tradizionale in questa o quell'altra epoca, sviluppo che anch'esso non costituisce affatto un'«apparizione» spontanea o una «innovazione» qualsivoglia, giacché, anche in questo caso, non può mai trattarsi realmente se non di un'applicazione dei principi, di qualcosa, perciò, che aveva in essi una preesistenza almeno implicita, preesistenza che di conseguenza era sempre possibile rendere esplicita in qualsiasi momento, presupponendo, però, che esistesse qualche ragione per farlo; sennonché, precisamente, tale ragione non si trova di fatto che nelle circostanze contingenti che condizionano una determinata epoca.

Adesso, che i riti propriamente «vêdici» - intendiamo dire tali e quali essi erano «al principio» - non siano più praticabili attualmente, è quel che risulta anche troppo chiaramente dal fatto stesso che il *soma*, che ha in essi un ruolo capitale, è perduto da un tempo che è impossibile valutare «storicamente»; e sia chiaro che, quando parliamo del *soma*, esso deve essere inteso rappresentare tutto un insieme di cose la cui conoscenza, inizialmente manifesta e accessibile a tutti, è diventata nascosta nel corso del ciclo, per lo meno per la comune umanità. Era dunque necessario che da quel momento si dessero, per queste cose, dei «succedanei», i quali non potevano necessariamente trovarsi se non in una sfera inferiore alla loro, ciò che equivale a dire che i «supporti» grazie ai quali una «realizzazione» si mantenne possibile divennero sempre più «materializzati» da un'epoca all'altra, conformemente alla marcia discendente dello sviluppo ciclico; un

rapporto come quello che esiste tra il vino e il *soma*, riferendosi al loro uso rituale, potrebbe fornire un esempio simbolico. Simile «materializzazione» non deve però essere semplicemente intesa nel senso più limitato e più corrente della parola; nel modo in cui noi la prendiamo in esame si può dire che essa incominci a prodursi da quando si esce dalla conoscenza pura, che sola è anche la pura spiritualità; il richiamo a elementi di tipo sentimentale o volitivo, ad esempio, non è uno dei segni minori di una «materializzazione» simile, quand'anche tali elementi siano usati in modo legittimo, vale a dire siano intesi soltanto come mezzi subordinati a uno scopo che rimane sempre la conoscenza, giacché, se le cose così non stessero, non si potrebbe più in nessun modo parlare di «realizzazione», ma soltanto di una deviazione, di un simulacro o di una parodia, tutte cose che, è ovvio, sono rigorosamente escluse dall'ortodossia tradizionale, qualunque ne sia la forma e a qualsiasi livello quest'ultima possa essere considerata.

Le ultime cose che abbiamo detto si applicano esattamente al Tantrismo, la cui «via» appare in generale più «attiva» che «contemplativa», ovvero, in altri termini, come situantesi più dal lato della «potenza» che non da quello della conoscenza; e un fatto particolarmente significativo. sotto questo aspetto, è l'importanza che esso dà a quella che viene chiamata la «via dell'eroe» (*vîra-mârga*). È evidente che *Vîrya*, termine che equivale al latino *virtus*, per lo meno nell'accezione che quest'ultimo possedeva prima che gli Stoici lo travisassero in senso «morale», esprime propriamente la qualità essenziale e in certo qual modo «tipica», non del *Brâhmana*, ma dello *Ksatriya*; e il *vîra* si distingue dal *pashu*, ossia dall'essere assoggettato ai vincoli dell'esistenza comune, non tanto per una conoscenza effettiva quanto per una affermazione volontaria di «autonomia», la quale, in questo stadio, può ancora, secondo l'uso che ne farà, tanto allontanarlo dallo scopo quanto condurlo ad esso. In effetti, in questo caso il pericolo è che la «potenza» sia ricercata per se stessa e in tal modo diventi un ostacolo invece di essere un appoggio, e che l'individuo giunga a considerarsi come il suo proprio fine; ma è evidente che ciò non rappresenta se non la deviazione e l'abuso, i quali non possono mai essere che il frutto di una mancata comprensione di cui la dottrina non potrebbe essere assolutamente ritenuta responsabile; e, per di più, quel che diciamo riguarda solo la «via» in quanto tale, e non il fine, il quale in realtà - ci teniamo a ripeterlo - è sempre lo stesso e in nessun caso può essere diverso dalla conoscenza, giacché non è che in virtù di questa e in questa che l'essere si «realizza» veramente in tutte le sue possibilità. Non è tuttavia men vero che i mezzi forniti per raggiungere questo fine sono «segnati»,

come è inevitabile che siano, dai caratteri specifici del *Kali-Yuga*: ci si ricordi, a tal proposito, che la parte sostenuta dall'«eroe» è sempre e dappertutto interpretata come una «ricerca», ricerca che, se può essere coronata dal successo, rischia però anche di risolversi in uno scacco, e la «ricerca» stessa presuppone del resto, quando compare l'«eroe», che

qualcosa sia andato perduto anteriormente e che è suo compito ritrovare; questo compito, adempiuto il quale il *vîra* diventerà *divya*, potrà, se si vuole, essere definito come la ricerca del *soma* o della «bevanda di immortalità» (*amrita*), ciò che è, dal punto di vista simbolico, l'equivalente esatto di quella che in Occidente fu la «ricerca del *Graal*»; e con il ritrovamento del *soma* la fine del ciclo si ricongiunge con il suo inizio, nell'«intemporalità».

IX - Nâma-Rûpa[1]

È noto che nella tradizione indù si considera l'individualità costituita dall'unione di due elementi, o più esattamente da due insiemi di elementi, rispettivamente indicati con i termini *nâma* e *rûpa*, termini che significano letteralmente «nome» e «forma», e sono in genere riuniti nell'espressione composta *nâma-rûpa*, la quale comprende in tal modo l'intera individualità. Di tale individualità *nâma* corrisponde al lato «essenziale», e *rûpa* al lato «sostanziale»; si tratta perciò più o meno dell'equivalente dell'*eidos* e della *hylé* di Aristotele, o di quelle a cui gli scolastici dettero il nome di «forma» e «materia»; sennonché, in quest'ultimo caso occorre far molta attenzione a un'imperfezione abbastanza molesta della terminologia occidentale: la «forma» in effetti equivale allora a *nâma*, mentre, se si interpreta la stessa parola nel suo significato abituale, è al contrario *rûpa* che si è obbligati a tradurre con «forma»[2]. Poiché la parola «materia» non manca di presentare inconvenienti, per ragioni che abbiamo già spiegato in altre occasioni e sulle quali non ritorneremo ora, noi riteniamo di gran lunga preferibile l'uso dei termini «essenza» e «sostanza», compresi naturalmente nel senso relativo in cui è possibile applicarli a una individualità.

Secondo un altro punto di vista, un po' diverso, *nâma* corrisponde anche alla parte sottile dell'individualità, e *rûpa* alla sua parte corporea o sensibile; sennonché tale distinzione coincide in fondo con la precedente, giacché sono precisamente queste due parti, quella sottile e quella corporea, che nell'insieme dell'individualità hanno tutto sommato un ruolo di «essenza» e di «sostanza» nei confronti l'una dell'altra. In ogni caso, quando l'essere si sia affrancato dalla condizione individuale, si può dire che egli sia con ciò stesso «al di là del nome e della forma», giacché questi due termini complementari sono propriamente costitutivi dell'individualità in quanto tale; ciò che si deve ben comprendere, allora, è che questa è la situazione di un essere che sia passato a uno stato sovraindividuale, giacché, in un altro stato individuale, quindi ancora «formale», esso ritroverebbe

---

[1] Pubblicato in *«Études Traditionnelles»*, marzo 1940. [N.d.T.]

[2] In inglese si potrebbe fino a un certo punto evitare l'equivoco mediante la convenzione che si renda lo scolastico «forma» con *form* e la «forma» in senso abituale con *shape*; in francese [e in italiano], però, è impossibile trovare due parole che permettano una simile distinzione.

necessariamente l'equivalente di *nâma* e di *rûpa*, anche se la «forma» non sarebbe più, in tal caso, corporea com'essa è nello stato umano.

Occorre tuttavia dire, inoltre, che *nâma* è passibile di una certa trasposizione, in virtù della quale non è più il correlativo di *rûpa*; ciò si vede in particolare quando si trova detto che quel che permane quando un uomo muore è *nâma*[3]. Vero è che si potrebbe a tutta prima pensare che si tratti soltanto dei prolungamenti extracorporei dell'individualità umana; questo modo di vedere è del resto accettabile, in un certo senso, in quanto *rûpa* sia identificato al corpo; in questo caso non si tratterebbe però di una vera trasposizione, e la parte sottile dell'individualità continuerebbe semplicemente a essere indicata come *nâma* anche dopo la scomparsa della parte corporea. Così potrebbe essere, anche, quando tale *nâma* sia detto essere «senza fine», potendo ciò intendersi unicamente con riferimento alla perpetuità ciclica; un qualsiasi ciclo può infatti essere detto «senza fine» nel senso che la sua fine si congiunge analogicamente con il suo principio, come si vede in particolare nell'esempio del ciclo annuale (*samvatsara*)[4]. Però le cose non stanno più così, di tutta evidenza, quando sia precisato che l'essere che permane come *nâma* sia passato nel mondo dei *dêva*[5], vale a dire in uno stato «angelico» o sovraindividuale; essendo tale stato «informale», non si può più parlare di *rûpa*, mentre *nâma* è trasposto in un senso superiore, cosa che è possibile in virtù del carattere sovrasensibile che è ad esso attribuito pur nella sua accezione ordinaria e individuale; in tal caso, l'essere è ancora «al di là della forma», ma non sarebbe anche «al di là del nome» se non nel caso che esso sia giunto allo stato incondizionato, e non soltanto a uno stato che, per quanto elevato, appartenga ancora alla sfera dell'esistenza manifestata. Possiamo far notare che senza dubbio questo significa, nelle dottrine teologiche occidentali, la concezione secondo cui la natura angelica (*dêvatwa*) è una «forma» pura (espressione che in sanscrito potrebbe esser resa con *shuddha-nâma*), ovverosia non unita a una «materia»; in effetti, tenendo conto delle particolarità del linguaggio scolastico da noi prima segnalate, ciò equivale esattamente a dire che si tratta di quello che è da noi denominato uno stato «informale»[6].

In simile trasposizione, *nâma* equivale ancora al greco *eidos*, inteso però questa volta in senso platonico più che in senso aristotelico: si tratta dell'«idea», non nell'accezione psicologica e «soggettiva» attribuitale dal

---

[3] *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

[4] *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 35.

[5] *Ibid.*, III, 9.

[6] Non è tuttavia men vero che la natura angelica, così come tutto ciò che è manifestato, implica necessariamente una mescolanza di «atto» e di «potenza»; sembra che qualcuno abbia accomunato in modo puro e semplice i due termini alla «forma» e alla «materia», le quali in effetti vi corrispondono, ma hanno normalmente un'accezione più limitata; tali differenze di terminologia non hanno mancato di provocare un certo numero di confusioni.

moderni, ma nel senso trascendente di «archetipo», intesa cioè come realtà del «mondo intelligibile», e di cui il «mondo sensibile» offre soltanto un riflesso o un'ombra[7]; del resto, seguendo questa interpretazione, si può assumere qui che il «mondo sensibile» rappresenti simbolicamente l'intero dominio della manifestazione formale, e il «mondo intelligibile» sia allora il mondo della manifestazione informale, vale a dire il mondo dei *dêva*. In questo stesso modo bisogna intendere l'applicazione del termine *nâma* al modello «ideale» che l'artista deve dapprima contemplare interiormente, e seguendo il quale realizza poi la propria opera in forma sensibile, forma sensibile che è propriamente *rûpa*, per modo che, quando l'«idea» abbia così «preso corpo» l'opera d'arte può essere considerata, proprio alla stregua dell'essere individuale, una combinazione di *nâma* e di *rûpa*[8]. Si è così di fronte, per così dire, a una «discesa» (*avatarana*) dell'«idea» nella sfera del formale; non, ovviamente, che l'«idea» sia da ciò «modificata» in se stessa, bensì, piuttosto, essa si riflette in una determinata forma sensibile, la quale procede da essa e alla quale essa dà in certo qual modo la vita; si potrebbe anche dire, a tal proposito, che l'«idea» in sé corrisponde allo «spirito», e che il suo aspetto che «prende corpo» corrisponde all'«anima». Tale assimilazione con l'opera d'arte permette di capire in modo ancor più preciso la vera natura del rapporto esistente tra l'«archetipo» e l'individuo e, di conseguenza, la vera natura del rapporto che c'è tra i due significati del termine *nâma* a seconda che esso sia applicato nella sfera «angelica» o in quella umana, ovverosia a seconda che esso indichi, da un lato il principio informale o «spirituale» dell'essere, che può esser detto anche la sua pura «essenza», e dall'altro la parte «sottile» dell'individualità, la quale è «essenza» solo in un senso del tutto relativo e in rapporto alla sua parte corporea, ma che, a tale titolo, rappresenta l'«essenza» nella sfera individuale e può perciò essere considerata come un riflesso, in essa, della vera «essenza» trascendente.

Resta ora da spiegare il simbolismo inerente ai termini stessi *nâma* e *rûpa*, simbolismo che permette di passare dal loro significato letterale, ossia dall'accezione che ne fa gli equivalenti dei termini «nome» e «forma» alle applicazioni che abbiamo esaminato poco fa. A prima vista il rapporto può sembrare più evidente per la «forma» che non per il «nome», forse perché in fin dei conti non usciamo dalla sfera del sensibile, sfera alla quale si riferisce in modo diretto il senso abituale delle parole; per lo meno, così è nel caso dell'esistenza umana; se si trattasse di un altro stato individuale sarebbe in ogni caso sufficiente tener conto che deve necessariamente

---

[7] Si ricorderà a tal proposito il simbolismo della caverna di Platone.

[8] Su questo punto, così come su buona parte delle altre considerazioni che esponiamo in questo articolo, si veda A.K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, nella raccolta commemorativa del centenario di Shrî Râmakrishna, *The Cultural Heritage of India*, vol. III, pagg. 487-513.

esserci una certa corrispondenza tra la costituzione dell'essere manifestato in tale stato e quella dell'individuo umano, per la buona ragione che si tratta pur sempre di uno stato «formale». Per ben capire il vero significato di *nâma* occorre invece far ricorso a nozioni meno comunemente diffuse, e bisogna innanzi tutto ricordarsi che, come abbiamo già spiegato in altra occasione, il «nome» di un essere, quand'anche inteso letteralmente, è di fatto un'espressione della sua «essenza»; esso è del resto un «nome» che è nel contempo un «numero» nel senso pitagorico e kabbalistico, ed è risaputo che, anche sotto il semplice profilo della filiazione storica, la concezione dell'«idea» platonica, di cui parlavamo prima, si ricollega in modo diretto a quella del «numero» pitagorico.

Ma non è tutto: è importante far rilevare anche che il «nome», in senso letterale, è propriamente un suono, quindi appartiene al campo dell'audizione, mentre la «forma» appartiene a quello della visione; l'«occhio» (o la vista) è in questo caso assunto come simbolo dell'esperienza sensibile, mentre l'«orecchio» (o l'udito) è assunto come simbolo dell'intelletto «angelico» o intuitivo[9]; ed è in tal modo, parimenti, che la «rivelazione», ovvero l'intuizione diretta delle verità intelligibili, viene rappresentata come un'«audizione» (da cui la significazione tradizionale del termine *shruti*)[10]. È cosa ovvia che, in se stessi, l'udito e la vista appartengono entrambi alla sfera del sensibile; ma quanto alla loro trasposizione simbolica, allorché essi sono in questo modo messi in relazione l'uno con l'altra, vi è da tener conto, tra di loro, di una certa gerarchia, la quale trae la sua origine dall'ordine di sviluppo degli elementi, e, di conseguenza, delle qualità sensibili che ad essi rispettivamente si riferiscono. La qualità auditiva, che si riconduce all'etere - il primo degli elementi -, è più «primordiale» della qualità visiva, che si riconduce al fuoco; e da questo si può vedere come il significato del termine *nâma* si ricolleghi in maniera diretta a idee tradizionali che nella dottrina indù posseggono un carattere veramente fondamentale, intendiamo riferirci all'idea della «primordialità del suono» e a quella della «perpetuità del *Vêda*».

---

[9] Cfr. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, I, 4,17.

[10] È tuttavia opportuno aggiungere che in certi casi la vista e il suo organo possono anche simboleggiare l'intuizione intellettuale (l'«occhio della Conoscenza» nella tradizione indù, ovvero l'«occhio del Cuore» nella tradizione islamica); si tratta però allora di un altro aspetto del simbolismo della luce, e di conseguenza della «visibilità», diverso da quello che dobbiamo esaminare ora, poiché in quest'ultimo intervengono soprattutto i rapporti della vista e dell'udito, o delle qualità sensibili corrispondenti; è necessario ricordarsi sempre che il simbolismo tradizionale non è mai «sistematico».

X - *Mâyâ*[1]

Ananda K. Coomaraswamy ha fatto notare[2] come sia preferibile tradurre *Mâyâ* con «arte» piuttosto che con «illusione», come di consueto avviene; questa traduzione corrisponde infatti a un punto di vista che potrebbe essere definito più principiale. «Chi produce la manifestazione per mezzo della sua "arte", è l'Architetto divino, e il mondo è la sua "opera d'arte"; così inteso, il mondo non è né più né meno irreale di quanto siano le nostre opere d'arte, le quali, a causa della loro relativa impermanenza, sono anch'esse irreali se paragonate all'arte che "risiede" nell'artista». In effetti il principale pericolo in cui si incorre adoperando la parola «illusione» è che troppo facilmente si rischia di fare di essa un sinonimo di «irrealtà», intesa in senso assoluto, cioè di considerare le cose che si definiscono illusorie come se non fossero assolutamente nulla, mentre si tratta soltanto di gradazioni diverse di realtà; ma su questo punto ritorneremo in seguito. Per ora aggiungeremo soltanto che tradurre *Mâyâ* con «magia», come si fa abbastanza di frequente, basandosi su una similitudine verbale del tutto esteriore e non risultante da nessuna parentela etimologica, ci sembra più che altro suggerito da quel pregiudizio occidentale moderno secondo cui la magia produce effetti puramente immaginari, privi di ogni realtà; il che equivale a ricadere nell'errore cui abbiamo accennato prima. In tutti i casi, per coloro stessi che ammettono la realtà, anche solo relativa, dei fenomeni prodotti dalla magia, non esistono di fatto motivi validi per attribuire alle produzioni dell'«arte» divina un carattere specialmente «magico», né per sminuire in qualunque altro modo la portata del simbolismo che le assimila alle «opere d'arte» intese nel loro senso più generale[3].

«*Mâyâ* è il "potere" materno (*shakti*), in virtù del quale l'Intelletto divino agisce»; per essere più precisi, essa è *Kriyâ-Shakti*, cioè l'«Attività divina» (in quanto considerata distinta dalla «Volontà divina», che è *Ichchâ-Shakti*). Come tale essa è inerente a *Brahma* stesso o al Principio supremo; si situa quindi a un livello incomparabilmente superiore a quello di *Prakriti*,

---

[1] Da *«Études Traditionnelles»*, luglio-agosto 1947.

[2] In occasione della recensione del libro postumo di Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pubblicata nella *Review of Religion*, numero di marzo 1947 [l'originale francese riporta a questo punto la parola «recentemente»].

[3] Naturalmente si tratta del senso conforme alla concezione tradizionale dell'arte, e non alle teorie «estetiche» moderne.

e anche quando questa viene chiamata *Mâyâ*, come per esempio nel *Sânkhya*, non è in realtà che il riflesso della *Shakti* nell'ordine «cosmologico»[4]; si osserva perciò qui un'applicazione del senso inverso dell'analogia, giacché la suprema Attività si riflette nella pura passività, e l'«onnipotenza» principiale nella potenzialità della materia prima. Inoltre *Mâyâ*, per il fatto stesso di essere l'«arte» divina che risiede nel Principio, è pure identica alla «saggezza», *Sophia*, intesa esattamente come nella tradizione giudaico-cristiana; come tale essa è madre dell'*Avatâra*: prima di tutto per la sua generazione eterna, come *Shakti* del Principio, la quale peraltro con il Principio stesso non fa che una sola cosa, non essendo nient'altro che il suo aspetto «materno»[5]; poi, per la sua nascita nel mondo manifestato, ciò che dimostra ancor più chiaramente la connessione esistente tra questi due aspetti, superiore e inferiore, di *Mâyâ*[6].

Richiamandoci a quanto abbiamo detto a proposito dell'«arte» divina, possiamo fare un'altra considerazione riguardante il significato del «velo di *Mâyâ*»: quest'ultimo è innanzi tutto il «tessuto» di cui si compone la manifestazione universale; ritroviamo dunque il simbolismo tradizionale della tessitura, di cui abbiamo parlato in altro luogo[7]. Benché non sembri che ci se ne renda generalmente conto, questo significato è molto chiaramente indicato da talune rappresentazioni in cui, su questo velo, sono raffigurati esseri diversi appartenenti al mondo manifestato. È quindi solo secondariamente che il velo sembra allo stesso tempo coprire o in qualche modo avvolgere il Principio, e ciò perché la manifestazione nel suo svilupparsi lo dissimula di fatto ai nostri occhi; questo punto di vista, che è quello degli esseri manifestati, è del resto l'inverso di quello principiale, giacché fa apparire la manifestazione «esteriore» rispetto al Principio, mentre essa, in realtà, non può essergli che «interiore», poiché nulla, assolutamente, può esistere al di fuori del Principio, per il fatto stesso che esso, essendo infinito, contiene necessariamente in sé tutte le cose.

Ed eccoci ricondotti alla questione dell'illusione: quello che di fatto è illusorio, è il punto di vista che porta a considerare la manifestazione come

---

[4] Impiegando la terminologia occidentale, si potrebbe qui dire che non bisogna confondere la *Natura naturans* con la *Natura naturata*, sebbene entrambe siano designate con il termine *Natura*.

[5] Krishna dice: «Benché senza nascita... io nasco dalla mia propria *Mâyâ*» (*Bhagavad Gîtâ*, IV, 6).

[6] Cfr. *La Grande Triade*, pp. 21-22 dell'ed. it.; a questo proposito, dobbiamo far rilevare che la tradizione cristiana, poiché non considera in modo distinto l'aspetto «materno» del Principio nella sua concezione della *Theotòkos*, non può porsi, perlomeno esplicitamente, se non dal secondo dei due punti di vista innanzi indicati. Come fa notare A.K. Coomaraswamy, «non è senza significato che il nome della madre del Buddha sia *Mâyâ*» (così come, presso i Greci, *Maia* è la madre di Ermete); si spiega in tal modo anche l'accostamento che qualcuno ha ritenuto di stabilire tra il nome di *Mâyâ* e quello di *Maria*.

[7] Vedi: *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV (trad. cit.).

esteriore al Principio; è in questo senso che l'illusione è anche «Ignoranza» (*avidyâ*), cioè precisamente il contrario o l'inverso della «Saggezza» di cui prima dicevamo; è questa, si può affermare, l'altra faccia di *Mâyâ*, ma a condizione di precisare che essa esiste unicamente come conseguenza del modo errato in cui guardiamo alle sue produzioni. Queste ultime sono in realtà ben diverse da ciò che ci paiono essere, perché tutte esprimono qualcosa del Principio, così come ogni opera d'arte esprime qualcosa del suo autore, e in ciò consiste tutta la loro realtà; essa non è dunque che una realtà dipendente e «partecipata», che può dirsi nulla se confrontata alla realtà assoluta del Principio[8], ma che, in se stessa, è nondimeno una realtà. L'illusione può dunque, se si vuole, essere intesa in due sensi diversi: o come una falsa apparenza che le cose assumono rispetto a noi, o come una loro minor realtà rispetto al Principio; in entrambi i casi, però, essa implica necessariamente un fondamento reale e, di conseguenza, non può essere in nessun modo assimilata al nulla.

---

[8] A.K. Coomaraswamy cita a questo proposito un pensiero di S. Agostino: «*Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt*» (*Confessioni*, XI, 4).

XI - *Sanâtana Dharma*[1]

La nozione del *Sanâtana Dharma* è una di quelle che non hanno in Occidente un equivalente esatto, al punto che appare impossibile trovare un termine o un'espressione che ne renda il significato in modo completo e in tutte le accezioni; qualsiasi traduzione che di essa si potrebbe proporre risulterebbe, se non interamente falsa, per lo meno molto inadeguata. Ananda K. Coomaraswamy pensava che l'espressione che poteva forse, alla meno peggio, fornirne un sostituto approssimativo era quella di *Philosophia Perennis*, intesa al modo del medio evo; se ciò è vero sotto certi aspetti, tuttavia tra le due nozioni esistono differenze notevoli, che è tanto più utile esaminare in quanto certuni sembrano troppo facilmente credere alla possibilità di una loro pura e semplice assimilazione.

In primo luogo dobbiamo osservare che la difficoltà non verte sulla traduzione del termine s*anâtana*, di cui il latino *perennis* è effettivamente un equivalente; in questo caso si tratta propriamente di «perennità» o di perpetuità, e non affatto di eternità come talvolta si dice. Il termine s*anâtana* comporta infatti un'idea di durata, mentre al contrario l'eternità è essenzialmente la «non-durata»; la durata di cui si tratta è indefinita, se si vuole, o più precisamente «ciclica», nell'accezione del greco *aiônios*, il quale pure non ha assolutamente il senso di «eterno» che i modeni, per una deplorevole confusione, troppo sovente gli attribuiscono. Perpetuo, in questo senso, è ciò che persiste in modo continuo dall'inizio alla fine di un ciclo; e secondo la tradizione indù il ciclo a cui la nozione di *Sanâtana Dharma* dev'essere riferita è un *Manvantara*, ovvero la durata di manifestazione di una umanità terrestre. Aggiungeremo subito, e più avanti si vedrà tutta l'importanza di questa, osservazione, che s*anâtana* ha pure il senso di «primordiale»: d'altra parte è facile comprendere il rapporto diretto che lega questo nuovo significato col precedente, giacché non può essere veramente perpetuo se non ciò che risale all'origine stessa del ciclo. Infine, occorre che sia ben chiaro che simile perpetuità, con la stabilità che le è necessariamente connessa, pur se non deve venir confusa con l'eternità, con la quale non ha anzi neppure possibilità di raffronto, è tuttavia quasi un riflesso, nelle condizioni del nostro mondo, dell'eternità e dell'immutabilità

---

[1] Studio apparso nel libro *Approches de l'Inde* (*Les Cahiers du Sud*, 1949), raccolta di testi e articoli pubblicati a cura di Jacques Masui. [N.d.T.]

che sono proprie di quei principi di cui il *Sanâtana Dharma* è l'espressione nei suoi confronti.

La parola *perennis*, in sé, può anche contenere tutti i significati che abbiamo illustrato; ma sarebbe piuttosto difficile indagare fino a qual punto gli scolastici del medio evo, al linguaggio dei quali appartiene in proprio il termine *Philosophia Perennis*, ne fossero chiaramente coscienti, perché il loro modo di considerare le cose, pur essendo evidentemente tradizionale, non si applicava che a una sfera esteriore e perciò soggetta a molteplici limitazioni. A ogni modo, e pur ammettendo che si possa, indipendentemente da ogni considerazione di carattere storico, restituire a questa parola il suo pieno significato, resterebbe sempre il fatto che a richiedere le riserve più gravi quanto all'assimilazione di cui stavamo parlando, è l'impiego del termine *Philosophia*, il quale corrisponde in certo qual modo proprio alla natura della limitazione del punto di vista scolastico. Innanzi tutto, e tenuto conto principalmente dell'uso che di essa fanno abitualmente i moderni, questa parola può troppo facilmente prestarsi ad equivoci; questi potrebbero in realtà dissiparsi se si avesse cura di precisare che la *Philosophia Perennis* non è affatto «una» filosofia, vale a dire una concezione particolare, più o meno ristretta e sistematica, frutto di questo o quell'autore, ma il fondamento comune dal quale derivano tutte le filosofie in ciò che hanno di realmente valido; e questo modo di considerarla corrisponderebbe di fatto al pensiero degli scolastici. Soltanto che anche in tal caso permarrebbe una improprietà, poiché la realtà di cui stiamo parlando, quando venga considerata come una autentica espressione della verità, come di fatto deve, sarebbe ben più *Sophia* che non *Philosophia*; la «saggezza» non deve essere confusa con l'aspirazione che tende ad essa o con la ricerca che ad essa può condurre, e secondo la sua stessa etimologia la parola «filosofia» designa propriamente soltanto queste due cose. Si dirà forse che essa è suscettibile di una certa trasposizione, e anche se non ci pare che ciò si imponga come forse avverrebbe qualora non si avesse a disposizione nessun termine veramente migliore, non è nostra intenzione contestarne la possibilità; ma pur nel caso più favorevole, questo termine sarà sempre ben lontano dal poter venire accettato come un equivalente di *Dharma*, perché non potrà mai designare se non una dottrina la quale, per esteso che sia il campo da essa abbracciato, rimarrà in ogni caso soltanto teorica e non corrisponderà di conseguenza a tutto ciò che comprende il punto di vista tradizionale nella sua integralità. Secondo quest'ultimo infatti, la dottrina non è mai intesa come una semplice teoria sufficiente a se stessa, ma come una conoscenza da realizzarsi di fatto, e dalla quale, per di più, discendono delle applicazioni che si estendono a tutte le modalità della vita umana senza eccezione.

Tale estensione può essere dedotta dallo stesso significato della parola *Dharma*, significato che d'altronde non può venir reso interamente nelle lingue occidentali da un unico termine: in conseguenza della sua radice *dhri*,

che ha il senso di portare, sopportare, sostenere, mantenere, questa parola designa innanzi tutto un principio di conservazione degli esseri, perciò un principio di stabilità, almeno per quanto quest'ultima sia compatibile con le condizioni della manifestazione. È importante[2] rilevare che la radice *dhri* è quasi identica, nella forma e nel significato, a un'altra radice, *dhru*, da cui proviene la parola *dhruva*, la quale designa il «polo»; ed è effettivamente all'idea di «polo», o di «asse» del mondo manifestato che ci si deve riferire se si vuol capire la nozione di *Dharma* nel suo senso più profondo: si tratta di ciò che permane invariato al centro delle rivoluzioni di tutte le cose, e regola il corso del divenire proprio in quanto non vi prende parte. A questo proposito bisogna tener conto che il linguaggio, a causa del carattere sintetico del pensiero che esprime, è qui molto più strettamente legato al simbolismo di quanto non sia nelle lingue moderne, nelle quali un legame del genere, e in misura ristretta, persiste solamente più in grazia di una lontana derivazione; così che si potrebbe forse anche far vedere, se non ci portasse troppo fuori del nostro argomento, come la nozione del *Dharma* si ricolleghi piuttosto direttamente alla rappresentazione simbolica dell'«asse» per mezzo della figura dell'«Albero del mondo».

Si potrebbe dire che il *Dharma*, a considerarlo in modo assoluto, è necessariamente s*anâtana*, e perfino in un'accezione più estesa di quella che abbiamo indicato prima, perché, invece di contenersi a un determinato ciclo e agli esseri che in esso si manifestano, si applica in ugual modo a tutti gli esseri e a ogni stato di manifestazione. Si ritrova così l'idea di permanenza e di stabilità; ma è assiomatico che questa idea, in mancanza della quale non si può d'altronde parlare di *Dharma*, può venire applicata, in modo relativo, a livelli differenti e in campi più o meno ristretti, e proprio da ciò sono giustificate tutte le accezioni secondarie o «specifiche» a cui si presta questa parola. Proprio perché deve essere concepito come principio di conservazione degli esseri, il *Dharma* risiede per essi nella conformità alla propria natura essenziale; si può perciò parlare, in tal senso, del *dharma* proprio di ciascun essere, chiamato più precisamente *swadharma*, o di ciascuna categoria di esseri, come si può parlare del *dharma* di un mondo o d'uno stato di esistenza, o soltanto di una determinata porzione di questo, e del *dharma* di un certo popolo o d'un certo periodo; quando si parla di *Sanâtana Dharma* si tratterà, come abbiamo detto, dell'insieme di una umanità e per la durata di tutta la sua manifestazione, la quale costituisce un *Manvantara*. In questo caso si può anche dire che si tratta della «legge» o della «norma» propria di tale cielo, formulata fin dall'origine dal *Manu* che la governa, vale a dire dall'Intelligenza cosmica che in essa riflette la Volontà divina ed esprime l'Ordine universale; in linea di principio è questo il senso vero del *Mânava-Dharma*, senza tener conto di tutti gli adattamenti

[2] Il passo che segue riprende spesso testualmente un passo corrispondente dello studio su *Dharma* che costituisce ora il cap. VII di questo libro.

che da esso potranno aver origine e che d'altra parte riceveranno legittimamente la stessa designazione perché ne saranno, tutto sommato, come altrettante traduzioni richieste da questa o quella circostanza di tempo e di luogo. Bisogna tuttavia aggiungere che può accadere che, usata in un caso come questo, l'idea di «legge» suggerisca di fatto un certo senso di restrizione, giacché, anche se essa può, come succede per il suo equivalente ebraico *Thorah*, essere applicata per estensione al contenuto di tutto l'insieme delle Scritture sacre, ciò a cui fa pensare in modo più immediato è naturalmente l'aspetto «legislativo» propriamente detto, il quale è certamente lungi dal costituire tutta la tradizione, benché ne sia parte integrante in ogni civiltà che può essere detta normale. Questo aspetto è in realtà una semplice applicazione al campo sociale, applicazione che però, come tutte le altre, presuppone di necessità la dottrina puramente metafisica che è la parte essenziale e fondamentale della tradizione, e la conoscenza principiale da cui tutto il resto dipende in tutto e per tutto, e senza la quale nulla di veramente tradizionale, in qualsivoglia ambito, può assolutamente esistere.

Abbiamo parlato dell'Ordine universale che, nella manifestazione, è l'espressione della Volontà divina e riveste in ogni stato d'esistenza modalità particolari, determinate dalle condizioni proprie di questo stato; il *Dharma* potrebbe, per lo meno sotto un certo riguardo, venir definito come conformità all'ordine, e ciò spiega la stretta parentela che lega questa nozione con quella di *rita*, che è anch'essa l'ordine e ha etimologicamente il senso di «rettitudine», come il *Te* della tradizione estremo-orientale, con cui il *Dharma* indù ha più d'un rapporto, ciò che ricorda evidentemente ancora l'idea di «asse», l'idea cioè di una direzione costante e invariabile. Nello stesso tempo il termine *rita* è chiaramente identico alla parola «rito», e quest'ultima, nella sua accezione primitiva, designa infatti anch'essa tutto quel che è compiuto conformemente all'ordine; in una civiltà integralmente tradizionale, e a maggior ragione all'origine, ogni cosa ha un carattere propriamente rituale. Il rito viene ad assumere un'accezione più ristretta in seguito al processo degenerativo che porta alla nascita di una attività «profana», e ciò in qualsiasi campo; ogni distinzione tra «sacro» e «profano» implica infatti che certe cose siano ormai riguardate da un angolo visuale diverso da quello tradizionale, mentre prima questo s'applicava in ugual modo a esse tutte, e le cose che vengono in tal modo viste come «profane» sono per questa ragione stessa diventate *adharma* o *anrita*. È importante comprendere che se il rito, il quale corrisponde perciò al «sacro», conserva sempre lo stesso carattere «dharmico», se è lecito esprimersi in questo modo, e si presenta come ciò che è rimasto qual era prima della degenerazione, è l'attività non rituale a essere veramente deviata o anormale. In particolare, tutto ciò che è soltanto «convenzione» o «costume», senza ragione profonda e d'istituzione puramente umana, in origine non esisteva, ed è esclusivamente il prodotto di una deviazione; il

rito, inteso tradizionalmente - come dev'essere per meritare questo nome - non ha, contrariamente a quel che pensano certuni, nessun rapporto con queste cose, che al massimo possono esserne una contraffazione o una parodia. Per di più, e anche questo è un punto essenziale, quando parliamo qui di conformità all'ordine, non è da intendere l'ordine umano soltanto, ma ben di più e principalmente, l'ordine cosmico; infatti in ogni concezione tradizionale vi è sempre una stretta corrispondenza tra l'uno e l'altro, ed è precisamente il rito che mantiene in modo cosciente le relazioni tra i due, in quanto implica in qualche modo una collaborazione dell'uomo, nella sfera in cui si esercita la sua attività, all'ordine cosmico stesso.

Conseguenza di ciò è che se il *Sanâtana Dharma* è concepito come tradizione integrale, esso comprende in modo principiale tutte le branche dell'attività umana, le quali d'altronde vengono proprio perciò «trasformate», giacché grazie a questa integrazione esse partecipano del carattere «non umano» che è proprio di ogni tradizione o che, meglio ancora, forma l'essenza stessa della tradizione in quanto tale. Si tratta perciò esattamente del contrario dell'«umanesimo», il quale è il modo di considerare le cose che pretende di ridurle a un livello esclusivamente umano e in fondo fa tutt'uno con il punto di vista profano: è in questo particolarmente che la concezione tradizionale delle scienze e delle arti si differenzia profondamente dalla loro concezione profana, e in misura tale da poter dire, senza esagerazione, che ne è separata da un vero e proprio abisso. Secondo la prospettiva tradizionale ogni scienza e ogni arte non sono realmente valide e legittime se non in quanto ricollegate al principi universali, talché le scienze e le arti si presentano in definitiva come un'applicazione della dottrina fondamentale in un determinato ordine contingente, così come, in un campo diverso, un'altra applicazione sono la legislazione e l'organizzazione sociale. Grazie a questa partecipazione all'essenza della tradizione, scienza e arte possiedono in ogni loro modo di operazione quel carattere rituale del quale abbiamo detto in precedenza e che non è assente da nessuna attività finché questa rimanga quel che deve normalmente essere; aggiungeremo che non è da fare, secondo questo modo di vedere le cose, nessuna distinzione fra le arti e i mestieri che, nella tradizione, sono esattamente la stessa cosa. Non è il caso che ci dilunghiamo ora su queste considerazioni, che sono già state da noi esposte e sviluppate in altre occasioni; pensiamo però di aver detto abbastanza perché si possa apprezzare quanto tutto ciò vada, e sotto ogni riguardo, oltre la «filosofia» in qualunque modo la si intenda.

Dovrebbe essere facile adesso capire cosa sia in realtà il *Sanâtana Dharma*; esso non è nient'altro che la Tradizione primordiale, che sola permane in continuazione e senza cambiamenti per tutta la durata del *Manvantara* e così possiede la perpetuità ciclica, dalla sua primordialità stessa essendo sottratta alle vicissitudini delle epoche successive, sì che sola può dirsi, rigorosamente parlando, veramente e pienamente integrale.

Questa Tradizione primordiale è in tutti i casi, in conseguenza della marcia discendente del ciclo e dell'oscuramento spirituale che ne consegue, diventata nascosta e inaccessibile all'umanità ordinaria; essa è la fonte prima e il fondo comune di tutte le forme tradizionali particolari, che da essa procedono per adattamento alle condizioni speciali di questo o quel popolo, in questa o quell'altra epoca; ma nessuna di queste forme potrebbe identificarsi con il *Sanâtana Dharma* vero e proprio o esserne considerata l'espressione adeguata, pur se ne è evidentemente quasi un'immagine più o meno velata. Ogni tradizione ortodossa è un riflesso e, si potrebbe dire, un «sostituto» della Tradizione primordiale in tutta la misura che permettono le circostanze contingenti; se anche non è di fatto il *Sanâtana Dharma*, tuttavia una tradizione ortodossa lo rappresenta veramente per coloro che vi aderiscono e effettivamente vi partecipano, perché è soltanto attraverso a essa che costoro possono pervenire a raggiungerlo; ed è essa che del *Sanâtana Dharma* esprime, se non la totalità, per lo meno tutto ciò che li riguarda direttamente e nella forma più appropriata alla loro natura individuale. In un certo senso tutte le diverse forme tradizionali sono, nel *Sanâtana Dharma*, contenute in modo principiale, poiché esse ne sono altrettanti adattamenti regolari e legittimi, e persino gli sviluppi di cui sono suscettibili nel corso del tempo non possono essere anch'essi che un adattamento di questo tipo; ma secondo un'altra maniera di vedere, in certo qual modo inversa e complementare della precedente, esse tutte contengono il *Sanâtana Dharma* come ciò che è in esse di più interiore e «centrale», tenuto conto che, nel loro diversi gradi d'esteriorità, esse sono simili a veli che lo ricoprono e non lo lasciano trasparire se non in modo attenuato e più o meno parziale.

Siccome ciò è vero di tutte le forme tradizionali, sarebbe un errore voler assimilare in modo puro e semplice il *Sanâtana Dharma* a una di esse, qualunque essa sia, per esempio alla tradizione indù quale si presenta a noi attualmente; se di fatto questo errore viene talvolta commesso, non sarà che da parte di coloro il cui orizzonte mentale, per le condizioni in cui si trovano, è esclusivamente limitato a quest'unica tradizione. Se anche tale assimilazione è in certa misura legittima, secondo quanto abbiamo appena spiegato, è allora vero che gli aderenti di ognuna delle altre tradizioni potrebbero dire anch'essi che, nello stesso senso e per le stesse ragioni, la loro propria tradizione è il *Sanâtana Dharma*; in senso relativo questa affermazione sarebbe ancora vera pur essendo in senso assoluto evidentemente falsa. E tuttavia v'è una ragione grazie alla quale la nozione del *Sanâtana Dharma* appare legata più particolarmente alla tradizione indù: ed è che codesta è, di tutte le forme tradizionali viventi al presente, quella che più direttamente deriva dalla Tradizione primordiale, sicché si presenta in qualche modo come la sua continuazione all'esterno, pur dovendo tener conto, naturalmente, delle condizioni in cui il ciclo umano si svolge; di questo svolgimento essa dà d'altronde una descrizione più completa di

quante si potrebbero trovare altrove, mentre partecipa in grado più alto di tutte le altre tradizioni alla perpetuità della Tradizione primordiale. Inoltre, vale la pena di notare che la tradizione indù e la tradizione islamica sono le sole ad affermare esplicitamente la validità di tutte le altre tradizioni ortodosse; e la spiegazione di questo fatto risiede in ciò che, essendo esse la prima e l'ultima in ordine di tempo nel corso del *Manvantara*, devono l'una e l'altra integrare, sia pure in modi diversi, tutte le diverse forme che sono apparse nell'intervallo, per rendere possibile il «ritorno alle origini» con cui la fine del ciclo dovrà ritrovare il suo inizio e che, al punto di partenza di un altro *Manvantara*, manifesterà nuovamente all'esterno il vero *Sanâtana Dharma*.

Ci restano da segnalare due concezioni sbagliate che sono purtroppo molto diffuse alla nostra epoca e che sono l'indizio di una incomprensione certamente ben più grave e completa che non sia l'assimilazione del *Sanâtana Dharma* a una forma tradizionale particolare. Una di queste concezioni è quella dei cosiddetti «riformatori», quali si incontrano oggidì persino in India, i quali credono di poter ritrovare il *Sanâtana Dharma* attraverso una sorta di semplificazione più o meno arbitraria della tradizione la quale in realtà non corrisponde che alle loro proprie tendenze individuali, e quasi sempre non fa che rivelare certi pregiudizi provocati dall'influenza dello spirito moderno e occidentale. È il caso di notare che quel che siffatti «riformatori» si accaniscono a voler eliminare prima di tutto, è generalmente ciò che ha il significato più profondo, e questo accade sia perché tale significato sfugge loro interamente, sia perché si oppone irrimediabilmente alle loro idee preconcette; tale atteggiamento è abbastanza simile a quello dei «critici» che respingono come «interpolazioni» tutto quel che in un testo non si accordi con l'idea che se ne sono fatta o col senso che vorrebbero trovarci. Quando noi parliamo di «ritorno al principi», come abbiamo fatto prima, si tratta in realtà di tutt'altra cosa, che non dipende d'altronde nemmeno dall'iniziativa degli individui in quanto tali; e certo non si vede perché la Tradizione primordiale dovrebbe essere semplice come pretende questa gente, se non a motivo di ciò che, per infermità o debolezza intellettuale, ci si augura che così sia; e perché poi la verità dovrebbe essere obbligata a adattarsi alla mediocrità delle facoltà di comprensione dell'uomo medio attuale? Basta, per rendersi conto che non è affatto così, capire, da una parte che il *Sanâtana Dharma* contiene tutto quanto è espresso attraverso tutte le forme tradizionali, senza eccezione, e con qualcosa in più; dall'altra, che sono necessariamente le verità d'ordine più elevato e profondo a essersi fatte più inaccessibili in conseguenza dell'oscuramento spirituale e intellettuale che accompagna la discesa del ciclo; stando così le cose, la semplicità cara ai modernisti, di qualunque genere essi siano, è dunque lungi, e il più possibile, dal costituire un segno rivelatore dell'antichità d'una dottrina tradizionale, e a maggior ragione della sua primordialità.

L'altra concezione errata su cui intendiamo richiamare l'attenzione è soprattutto tipica delle scuole contemporanee che si ricollegano a quel che si è convenuto di designare col nome di «occultismo»: il procedimento di queste ultime è generalmente un «sincretismo» che accosta le diverse tradizioni, nella misura in cui può conoscerle, in modo tutto esteriore e superficiale, e nemmeno per tentare di dedurre quanto esse contengono di comune, ma esclusivamente per raffazzonare alla meglio e disordinatamente qualche elemento preso a prestito dall'una e dall'altra; il risultato di queste costruzioni, che non si sa se siano più eterogenee o fantasiose, è poi presentato come l'espressione d'una «saggezza antica» o di una «dottrina arcaica» dalla quale sarebbero nate tutte le tradizioni e che dovrebbe perciò identificarsi con la Tradizione primordiale ovvero col *Sanâtana Dharma*, anche se tali termini sembrano essere quasi sconosciuti alle scuole di cui parliamo. È assiomatico che tutto ciò, per quanto possano esserne ambiziose le pretese, non può avere il minimo valore e corrisponde a un modo di vedere esclusivamente profano, tanto più che le concezioni di questo genere si accompagnano quasi invariabilmente al disconoscimento più assoluto della necessità, per chiunque voglia penetrare a un grado qualunque nel dominio della spiritualità, di aderire prima d'ogni altra cosa a una tradizione determinata; e sia ben inteso che noi vogliamo parlare di una adesione effettiva, con tutte le conseguenze che essa implica, compresa la pratica dei riti di tale tradizione, e non semplicemente di una vaga simpatia «ideale» come quella che spinge certi Occidentali a dichiararsi indù o buddhisti senza saper bene di cosa si tratti e in ogni modo senza nemmeno pensare a ottenere un ricollegamento reale e regolare a queste tradizioni. E tuttavia è proprio questo il punto di partenza al quale nessuno può sottrarsi, e soltanto dopo ognuno potrà, a misura delle sue capacità, cercare di andar più lontano; infatti non è di speculazioni campate in aria che discorriamo, ma di una conoscenza che deve essere essenzialmente tesa all'ottenimento di una realizzazione spirituale. È soltanto in questo modo infatti, dall'interno delle tradizioni, o potremmo dire più esattamente ancora. dal loro stesso centro - se si riesce a giungervi - che si può prendere realmente coscienza di quel che fa la loro unità essenziale e fondamentale, e di conseguenza ottenere veramente la piena conoscenza del *Sanâtana Dharma*.

Recensioni di libri

Recensioni di libri sull'Induismo pubblicati dal 1929 al 1950 sulla rivista *«Le Voile d'Isis»,* diventata *«Études Traditionnelles»* nel 1937

1929

Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale[1]. È certo un'idea eccellente quella di aver ripubblicato una delle opere più interessanti del conte De Gobineau, scrittore rimasto finora troppo poco conosciuto in Francia; certo di lui si parla molto, per lo meno da qualche tempo, ma quasi sempre senza averlo letto. Tutto l'opposto accade in Germania, dove per scopi politici vengono sfruttate le sue teorie sulle razze, teorie che possono contenere una parte di verità, ma mescolata a molta fantasia. L'idea di un «indo-germanesimo» non sopporta un esame approfondito, poiché tra l'India e la Germania non c'è assolutamente nulla in comune, né dal punto di vista intellettuale né da qualsiasi altro punto di vista. Ciò nonostante, le idee del conte De Gobineau, anche quando sono false o chimeriche, non sono mai indifferenti; esse possono sempre fornire materia per la riflessione, ed è già molto, quando dalla lettura di tanti altri autori non si trae che un'impressione di vuoto.

In questo caso, però, non si tratta tanto di teorie, quanto di fatti, che l'autore ha potuto conoscere abbastanza direttamente nel corso dei viaggi da lui fatti in Persia. Il titolo potrebbe indurre in errore sul contenuto del libro: non vi si tratta assolutamente delle regioni abbastanza varie che si riuniscono abitualmente sotto il nome di Asia Centrale, ma unicamente della Persia; e le «religioni e filosofie» di cui si parla si riducono tutto sommato alle forme più o meno speciali assunte dall'Islàm in questo paese. La parte principale e centrale del libro è costituita dalla storia di quell'eresia musulmana che fu il Bâbismo [o Babaismo]; ed è utile leggere tale storia per vedere quanto poco il Bâbismo rassomigli alla sua pretesa continuazione, intendiamo dire a quell'«adattamento» sentimentale e umanitario che ne è stato fatto, sotto la dicitura di Behaismo, a uso degli Occidentali, e particolarmente degli Anglosassoni. Questa parte è incastonata tra altre due, di cui la prima contiene alcune considerazioni generali sull'Islàm persiano,

[1] I vol. della *Bibliothèque des Lettrés*.

mentre la terza è dedicata al teatro in Persia; l'interesse che presenta quest'ultima risiede soprattutto nel fatto che essa mostra chiaramente come, in questo caso così come in quello della Grecia antica, e come nel medio evo europeo, le origini del teatro siano essenzialmente religiose. Noi pensiamo anzi che tale constatazione potrebbe essere ulteriormente generalizzata, ed è certo che su questo tema ci sarebbe molto da dire; la creazione di un teatro «profano» appare in certo qual modo come una deviazione o una degenerazione; e non si potrebbe forse dire qualcosa di analogo per tutte le arti?

Quanto alle considerazioni generali dell'inizio, esse richiederebbero di essere discusse molto più diffusamente di quanto possiamo pensare di far qui; ci dobbiamo contenere alla segnalazione di qualcuno dei punti più importanti. Una delle affermazioni più contestabili è quella che tende a spiegare le particolarità dell'Islàm in Persia come se fossero una specie di sopravvivenza dei Mazdeismo; per quanto ci riguarda, noi non vediamo nessuna traccia un po' precisa di simile influenza, la quale rimane puramente ipotetica e persino piuttosto inverosimile. Le particolarità in questione si spiegano a sufficienza con le differenze etniche e mentali esistenti tra i Persiani e gli Arabi, così come quelle che si trovano nell'Africa del Nord si possono spiegare con i caratteri propri alle razze berbere; l'Islàm, molto più «universalista» di quanto si creda comunemente, porta in sé la possibilità di simili adattamenti, senza che ci sia bisogno di tirare in ballo infiltrazioni straniere. Del resto, la divisione dei Musulmani in Sunniti e Shiiti è ben lontana dal possedere il rigore che le attribuiscono le concezioni semplicistiche diffuse in Occidente; lo Shiismo ha molte gradazioni; esso è così lontano dall'essere esclusivamente proprio della Persia da poter far dire che, in un certo senso, tutti i Musulmani più o meno sono Shiiti; questo, però, ci porterebbe a sviluppi troppo estesi. In quanto al Sufismo, vale a dire all'esoterismo islamico, esso esiste sia presso gli Arabi sia presso i Persiani e, nonostante le affermazioni dei «critici» europei, si ricollega alle origini stesse dell'Islàm: in effetti, si dice che il Profeta insegnò la «scienza segreta» ad Abu-Bakr e ad Alì, ed è da questi ultimi che le differenti scuole derivano. In linea generale, le scuole arabe fanno risalire la loro origine soprattutto ad Abu-Bakr, e le scuole persiane ad Alì; e la differenza principale è che, in queste ultime, l'esoterismo riveste una forma più «mistica», nel senso che la parola ha preso in Occidente, mentre nelle prime esso rimane più puramente intellettuale e metafisico; anche qui, le tendenze di ciascuna razza bastano per dar ragione di una simile differenza, la quale, d'altronde, è molto più nella forma che nel fondo vero e proprio dell'insegnamento, per lo meno finché questo si mantiene conforme all'ortodossia tradizionale.

Adesso, ci si potrebbe chiedere fino a qual punto il conte De Gobineau fosse pervenuto a penetrare lo spirito orientale; certamente egli fu quel che si può chiamare un buon osservatore, ma non crediamo di essere ingiusti nei

suoi confronti se diciamo che restò sempre un osservatore «dall'esterno». Per esempio, egli ha notato che gli Orientali passano facilmente da una forma dottrinale all'altra, adottando questa o quella secondo le circostanze; ma non ha visto in ciò che l'effetto di una propensione alla «dissimulazione». Che in certi casi la prudenza imponga effettivamente una sorta di dissimulazione, o quel che potrebbe passare per tale, è cosa innegabile, e più di un esempio si potrebbe trovarne anche al di fuori dell'Oriente; il linguaggio di Dante e di altri scrittori del medio evo ne fornirebbe in abbondanza, sennonché per fatti di questo genere c'è anche una ragione del tutto diversa, d'ordine molto più profondo, la quale sembra sfuggire completamente agli Occidentali moderni. La verità è che simile distacco dalle forme esteriori comporta sempre, per lo meno a un certo grado, la coscienza dell'unità essenziale che si nasconde sotto la diversità di tali forme; si tratta di ben altro che di un'ipocrisia la quale, in simili condizioni, non può più esistere, neanche là dove l'osservatore superficiale ne scopra l'apparenza, poiché passare da una forma a un'altra non ha più in tal caso maggiore importanza che cambiar di vestito secondo i tempi o i luoghi, o parlare lingue differenti secondo gli interlocutori con i quali si ha a che fare. Questo, il conte De Gobineau non l'ha certo capito, e del resto non è il caso di fargliene carico; ma un libro che solleva problemi del genere, quand'anche all'insaputa del suo autore, non può essere un libro indifferente, ed è la giustificazione di quel che dicevamo all'inizio, e cioè che in esso si può sempre trovare qualcosa su cui riflettere; il che è, dopo tutto, il profitto più grande che una lettura possa, e debba, procurarci.

S. Radhakrishnan: *L'Hindouisme et la Vie*, traduzione a cura di P. Masson-Oursel. L'Oriente che viene presentato agli Occidentali, spesso non ha se non rapporti assai lontani con l'Oriente vero, e ciò anche quando la presentazione sia fatta da persone che tuttavia sono Orientali di nascita, ma più o meno completamente occidentalizzate. È il caso di questo libretto; le opinioni «critiche» degli eruditi europei, insieme alle tendenze del protestantesimo anglosassone, con il suo «moralismo» e la sua «esperienza religiosa», occupano certamente un posto ben più grande dell'induismo ortodosso nelle idee dell'autore, il quale sembra saper ben poco dello spirito tradizionale; e ciò non desta sorpresa in chi conosca il movimento «riformista» dei «Servitori dell'India» con il quale egli è immischiato. È particolarmente sgradevole il fatto che un lavoro come questo sia firmato con un nome indù, perché ciò rischia molto di indurre in errore il pubblico non competente e può contribuire a inculcargli ogni sorta di concezioni false. La parte migliore, o piuttosto la meno peggiore, è quella che, verso la fine, tratta dell'istituzione delle caste; a ogni buon conto le ragioni profonde di quest'ultima sono lungi dall'evidenziarsi in modo netto. La traduzione è a tratti molto difettosa: ad esempio, a p. 34, in francese non si dice «*les tenanciers*», ma «*les tenants*» [i sostenitori] di un'opinione; a p. 40, il

termine inglese «*immaterial*» non dovrebbe esser tradotto con «*immatérielles*» [non materiali], ma con «*sans importance*» [senza importanza], che non è esattamente la stessa cosa; a p. 47, un argomento non si «*joint*» [combacia], ma si «*réfute*» [confuta]; a p. 65, le parole «*intransigeance*» [intransigenza] e «*privation*» [privazione] sono usate in modo assolutamente incomprensibile; a p. 93, «*occupationnelles*» è un puro barbarismo ecc.

François Arouet: *La fin d'une parade philosophique: le Bergsonisme*. Per quanto poco solida sia la filosofia bergsoniana, non pensiamo che la si possa demolire a forza di facezie di dubbio gusto, od opponendole delle concezioni ancora più vuote e più nebulose di quanto essa stessa sia. L'autore di questo libriccino, il quale ha ritenuto spiritoso assumere come pseudonimo il nome autentico di Voltaire, sembra avere le idee così confuse che non siamo riusciti a capire cosa intenda per «concreto» e cosa per «astratto», anche se queste due parole tornano a ogni momento sulla punta della sua penna. Tutto sommato, le vere ragioni dell'odio (il termine non è troppo forte) che egli riserva a Bergson sono molto più politiche che intellettuali, cosa di cui ci si rende conto alla fine della sua diatriba: quel che in definitiva egli gli rimprovera è di essere un «filosofo borghese» e di aver assunto durante la guerra il ruolo di un «pupazzo di cui lo Stato Maggiore tirava i fili»; tutto ciò è molto poco interessante.

1932

R.P.G. Dandoy, S.J.: *L'Ontologie du Vêdânta*, traduzione dall'inglese a cura di Louis-Marcel Gauthier (Desclée de Brouwer et Cie.). Avevamo sentito parlare del Padre Dandoy, il quale dirige a Calcutta la rivista *Light of the East*, come di qualcuno che aveva studiato le dottrine indù con simpatia e fuori dei pregiudizi abituali degli orientalisti; di conseguenza ci aspettavamo di trovare nel suo libro un'esposizione realmente comprensiva di un aspetto del *Vêdânta*, ma dobbiamo dire di essere stati un po' delusi. Non che il libro non contenga, a fianco di certi errori e confusioni, anche vedute interessanti, pur se espresse qualche volta in una terminologia contestabile; sennonché, nell'insieme, il punto di vista dell'autore è deformato da un'intenzione di controversia. Il fatto stesso di limitarsi all'ontologia (e sarebbe inoltre stato necessario non far rientrare di forza nel libro cose che in realtà vanno al di là di questa sfera) può spiegarsi soltanto con una volontà di stabilire un confronto con la scolastica, la quale in effetti non va più lontano dell'ontologia; e a tal proposito dobbiamo fare un'osservazione: se noi abbiamo scritto, come il traduttore ricorda nella sua prefazione, che il linguaggio scolastico è «il meno inadeguato fra tutti quelli che l'Occidente mette a nostra disposizione» per tradurre talune idee orientali, non è con ciò che volessimo dire che esso è perfettamente

adeguato, e, in tutti i casi, esso non si applica più al di là di un certo punto, al quale si arrestano le corrispondenze che si possono legittimamente stabilire. Il Padre Dandoy discute come se si trattasse semplicemente di filosofia e di teologia, e benché ammetta abbastanza esplicitamente il suo imbarazzo nel «confutare» il *Vêdânta*, è sottinteso che gli tocca concludere a favore della scolastica. E tuttavia, dal momento che non può passare sotto silenzio la «realizzazione», egli scrive che, «poiché è un'intuizione diretta e indipendente, essa non è influenzata da limitazioni di essenza filosofica e non deve risolvere difficoltà di ordine filosofico»; questa sola frase dovrebbe bastare per tagliar corto con qualsiasi discussione e mostrarne l'inanità. Stranamente, il Maritain, in alcuni suoi commenti aggiunti alla fine del volume, riconosce anch'egli che «il significato più profondo del *Vêdânta* non è filosofico, razionale o speculativo»; ma non si riduce in tal modo a nulla tutta la tesi dell'autore? Il Maritain, per conto proprio, attribuisce al *Vêdânta* un valore essenzialmente «pragmatistico», che è una parola perlomeno infelice trattandosi dell'ordine puramente spirituale, il quale con l'azione non ha nulla a che vedere, e un significato «religioso e mistico», confusione che è almeno tanto grave quanto quella di fare di esso una filosofia: si tratta sempre della stessa incapacità di uscire dal punti di vista occidentali... Ma c'è altro: il Maritain dichiara che «sarebbe una frode (*sic*) l'assumere, come ci propongono alcuni fra i più zelanti interpreti occidentali dell'induismo, il pensiero vêdântico alla stregua del tipo puro della metafisica per eccellenza». Noi non crediamo che alcun «interprete occidentale» abbia mai detto questo; per converso, qualcosa del genere siamo noi ad averlo detto, ma attribuendo alla parola metafisica un senso del tutto diverso da quello che le dà il Maritain. Se insistiamo su queste cose, è perché vediamo fin troppo chiaramente il partito che qualcuno può pensare di trarre dalla pubblicazione di un libro come questo: lo stesso Padre Dandoy sembra accarezzare il sogno di sostituire in India il *Vêdânta* con la scolastica, poiché scrive che «si sopprime soltanto ciò che si rimpiazza», che è una ammissione piuttosto brutale; ma altri possono avere un'intenzione più sottile: perché non dovrebbe essere possibile arrivare ad «accomodare» il *Vêdânta* in modo tale che il tomismo possa assorbirlo come ha assorbito l'aristotelismo? Il caso è completamente diverso, giacché l'aristotelismo dopo tutto non è che una filosofia, mentre il *Vêdânta* è tutta un'altra cosa; e poi, le dottrine orientali, in modo generale, sono tali da sfidare qualsiasi tentativo di annessione o di assimilazione; ma ciò non vuol dire che qualcuno non possa tentare di misurarsi con un'impresa del genere, e l'interesse subitaneo che questa gente manifesta per tali dottrine non è di natura da ispirarci una fiducia illimitata. D'altronde, ecco qualcosa che giustifica anche troppo i nostri sospetti: la *R.I.S.S.* [*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*], nel suo numero del 1° aprile scorso, ha pubblicato un elogio del libro del Padre Dandoy, con l'espressa pretesa di opporlo ai nostri lavori; essa aggiungeva che questo libro «può essere consultato con fiducia»

perché è «opera di un cattolico», che è una singolare garanzia di competenza per quel che riguarda le dottrine indù (sarà il caso, per un'esposizione di dottrina cattolica, di accordare d'ora in poi la preferenza a un Brâhmano?), «anche se è scritto con una imparzialità a cui hanno reso omaggio gli stessi *pandit* indù». In effetti si è avuto cura di far comparire nella prefazione la testimonianza di un *pandit*; sfortunatamente, tale approvazione (la cui portata reale è del resto assai ridotta per chi conosca gli usi della cortesia orientale) si riferisce non al libro del Padre Dandoy, ma a un lavoro di un suo collega, il Padre Johanns, pubblicato nella rivista *Light of the East*! Di fronte a cose simili, non abbiamo qualche buona ragione per mantenerci su una posizione di riserbo sfumata di un po' di diffidenza? E non ci si stupisca se ci siamo dedicati più a queste cose che a quel che ha scritto il Padre Dandoy, il quale personalmente in tutto questo non entra indubbiamente per nulla: il libro non ha una grandissima importanza di per se stesso; ha soprattutto quella che vogliono dargli i suoi «presentatori».

1933

Henry Valentino: *Le voyage d'un pélerin chinois dans l'Inde des Bouddhas* (Parigi, Éditions G.P. Maisonneuve). È il racconto del celebre viaggio effettuato da Hiuen-tsang nel secolo VII dell'era cristiana, racconto ricostruito seguendo le traduzioni di Stanislas Julien (ciò che non è una garanzia di perfetta esattezza), e intorno al quale, inoltre. si ha l'impressione che sia stata accumulata anche un po' di «letteratura»; comunque stiano le cose, è di lettura abbastanza gradevole. Sfortunatamente, il lavoro è «preceduto da un'esposizione delle dottrine dell'India antica sulla vita e sulla morte», vale a dire, in realtà, da una specie di sunto di tutto quel che gli orientalisti si sono compiaciuti di raccontare in proposito; vale la pena leggere queste interpretazioni, presentate in tal modo «in prospettiva», se cosi si può dire, per apprezzarne tutta l'incredibile fantasia; per quanto abituati si sia a queste cose, non si riesce a frenare una certa reazione di stupefazione di fronte all'accumulazione di tutte le etichette in «ismo» inventate dagli Occidentali per loro proprio uso e consumo, e applicate a torto o a ragione a cose alle quali non si attagliano affatto, o davanti alle innumerevoli confusioni generate dall'impiego dell'unico termine «anima» a indicare indistintamente gli elementi più disparati dell'essere umano. Del resto, anche trascurando le questioni di dettaglio, basta, per individuare lo spirito con cui è redatta questa esposizione, dire che la nozione stessa di tradizione ne è totalmente assente, che l'eterodossia vi è messa sullo stesso piano dell'ortodossia e che il tutto è trattato come un insieme di «speculazioni» puramente umane, le quali si sono «formate» in quest'epoca o in quell'altra, sono poi «evolute», e via di seguito; tra un simile modo di vedere e quello che è conforme alla verità, nessun compromesso è possibile;

e forse l'utilità maggiore di questo libro consiste proprio nel far apparire ciò in modo così chiaro.

1935

Hari Prasad Shastri: *Teachings from the Bhagawadgita: translation, introduction and comments* (Londra, Luzac and Co.). Esistono già numerose traduzioni della *Bhagavad-Gîtâ* nelle diverse lingue occidentali; questa è incompleta, perché il suo autore ha soppresso i passi che gli sembravano riferirsi a condizioni solo tipiche dell'India, per conservare soltanto quel che egli ritiene avere il valore di un insegnamento «universale»; per quel che ci concerne, noi pensiamo che una mutilazione simile sia invece da deplorare. Inoltre, dominato da un'idea di «semplicità» eccessiva, egli non dà del testo che un senso piuttosto esteriore, il quale non fa trasparire nulla dei significati più profondi; e i suoi commenti si riducono tutto sommato ad assai poca cosa. Un altro rilievo che si potrebbe fare riguarda i difetti di terminologia, i quali non sono sempre senza importanza; ci accontenteremo di segnalare, a tal proposito, una confusione tra «non-dualismo» e «monismo». Un libro che certo non dirà niente di nuovo a chi conosce già qualcosa delle dottrine indù; ma che forse potrebbe contribuire a portare al loro studio qualcuno che non le conosce ancora.

Hari Prasad Shastri: *The Avadhut Gita: translation and introduction* (edizione a cura dell'autore; 30, Londra, W. II, Landsdowne Crescent). Questo volumetto è molto più interessante del precedente, trattandosi di un testo poco conosciuto; il termine *Avadhut* è *grosso modo* un sinonimo di *jîvan-mukta*, per cui il titolo potrebbe essere tradotto come «Il Canto del Liberato»; il suo autore è chiamato Dattatreya, ma non gli si conosce nessun altro scritto, e non si sa con esattezza né dove né quando sia vissuto. Poiché manca il testo in lingua originale, non siamo ovviamente in grado di verificare l'esattezza della traduzione nei particolari; siamo però in grado di rilevare un errore per quel che riguarda *âkâsha*, che in realtà è l'«etere» e non lo «spazio» (*dish* in sanscrito); ci chiediamo anche perché *Brahma*, sia in questo che nell'altro libro, è sempre trascritto *Brhama*. Ma, anche se non riusciamo a capire come il traduttore abbia potuto trovare un'idea di «amore» in quella che è un'opera di pura «Conoscenza», lo spirito del testo è, in linea di massima, visibilmente ben conservato e ben reso nella traduzione. Si tratta di una notevolissima esposizione di dottrina *adwaita*, la quale, come si dice nell'introduzione, «respira il più puro spirito delle *Upanishad* e di Shrî Shankarâchârya» e ricorda in particolare l'*Âtmâ-Bodha* di quest'ultimo; di conseguenza la sua lettura non si può se non raccomandare.

Paul Brunton: *A search in secret India* (Londra, Rider and Co.). Questo racconto di un viaggio in India, e di incontri con personaggi di carattere assai vario, è interessante e di gradevole lettura, anche se il tono, soprattutto all'inizio, ci ricorda un po' troppo che l'autore è un giornalista di professione. Contrariamente a quel che capita spesso nei libri occidentali di questo tipo, le storie di «fenomeni» non occupano uno spazio eccessivo; l'autore ci assicura del resto che non è questo che lo interessa in particolare, ed è senza dubbio per tale ragione che gli è stato possibile entrare in contatto con certe cose di un altro ordine, nonostante sia dotato di uno «spirito critico» che, spinto a un tal punto, sembra abbastanza difficilmente conciliabile con aspirazioni spirituali profonde. Siamo di fronte a un curioso esempio delle reazioni specificamente occidentali, anzi, più propriamente anglosassoni, in presenza dell'Oriente; in particolare, sotto questo profilo, è da notare come specialmente caratteristica la difficoltà di accettare l'esistenza e il valore di una «Attività non-agente». Queste resistenze, con le lotte e le esitazioni che le accompagnano, durano fino al giorno in cui sono vinte grazie all'influsso di un misterioso personaggio soprannominato «Maharishee»; le pagine dedicate a quest'ultimo sono certamente le più notevoli di tutto il libro, che non possiamo pensare di riassumere, ma che, nel suo insieme, vale sicuramente più di molti altri lavori di maggiori pretese, e non può che contribuire a risvegliare nei suoi lettori simpatia per la spiritualità orientale, e forse, in qualcuno di loro, anche un interesse di carattere più profondo.

Hari Prasad Shastri: *Book of Ram, the Bible of India by Mahâtma Tulsidas rendered into English* (Londra, Luzac and Co.). Questo «libro di Rama», scritto in hindi nel secolo XVI dell'era cristiana, non dev'essere confuso con l'antico *Râmâyana* sanscrito di Valmiki; anche se si dice che sia stato ispirato a Tulsidas dallo stesso Râma, la denominazione di «Bibbia dell'India» è piuttosto impropria, giacché, evidentemente, essa si applicherebbe molto meglio al *Vêda*. In questo libro è soprattutto la via di *bhakti* a essere preconizzata, come del resto d'uopo in uno scritto che si rivolga alla maggioranza degli uomini; tuttavia l'insegnamento in esso contenuto è incontestabilmente «non-dualistico» e indica nettamente l'«Identità Suprema» come fine ultimo di tutta la «realizzazione». La traduzione ne dà soltanto degli estratti, ma scelti in modo da veicolarne l'essenziale dal punto di vista dottrinale; le note che la accompagnano sono in genere chiare, anche se si può rilevare qualche confusione, in particolare per ciò che riguarda i periodi ciclici. È un peccato però che si siano voluti tradurre tutti i termini, anche quelli che, non avendo equivalente reale nelle lingue occidentali, dovrebbero essere conservati nella lingua originaria con l'aggiunta di una spiegazione; ne risultano qualche volta delle strane assimilazioni: è il caso di far notare, ad esempio, che la *Trimûrti* è tutta un'altra cosa dalla «Santa Trinità»?

Ananda K. Coomaraswamy: *The darker Side of Dawn* (Washington, Smithsonian Miscellaneous Collections). Questo opuscolo contiene interessantissime osservazioni sulle dualità cosmogoniche, principalmente in quanto siano rappresentate da un'opposizione tra «luce» e «tenebre», e su alcune questioni connesse, fra le altre il simbolismo del serpente. Da notare anche un accostamento molto curioso tra l'argomento del *Mahâbhârata* e il conflitto vêdico dei *Dêva* e degli *Asura*, il quale potrebbe anche evocare ulteriori rassomiglianze con ciò che si incontra in altre forme tradizionali, e così quel che si riferisce al color nero inteso come simbolo del non-manifestato. È solo un peccato che l'autore si sia limitato a indicare tutte queste considerazioni, in modo un po' troppo succinto, in appena una ventina di pagine; possiamo soltanto augurarci che abbia l'occasione di ritornare su questi argomenti per svilupparli in lavori futuri.

Ananda K. Coomaraswamy: *The Rig-Vêda as Land-Náma Bók* (Londra, Luzac and Co.). Questo titolo si riferisce a un antico libro islandese, letteralmente il «Libro della presa della terra», qui considerato accostabile al *Rig-Vêda* sotto certi riguardi: non si tratta semplicemente di una presa di possesso da parte di conquistatori; la tesi dell'autore, che ci sembra perfettamente giusta, è che, in tutti gli scritti tradizionali di questo tipo, in realtà è descritta la manifestazione degli esseri in origine, e il loro stabilirsi in un mondo simbolicamente indicato come una «terra», per la qual ragione le allusioni geografiche e storiche che possono esservi contenute hanno anch'esse soltanto un valore di simbolo o di analogia, così come può effettivamente accadere per qualunque avvenimento a motivo delle corrispondenze macrocosmiche e microcosmiche. Questi modi di vedere sono confortati dall'esame del significato di un certo numero di termini ricorrenti e caratteristici, e ciò dà luogo a interessantissime considerazioni riferentisi a svariati punti di dottrina; siamo ben lontani, in questo lavoro, dalle interpretazioni grossolanamente materiali degli orientalisti; di fronte a queste cose, vorranno questi ultimi ammettere che devono riflettere un po'?

Shrî Ramana Maharshi: *Five Himns to Shrî Arunachala* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). L'autore di questi inni altri non è che il «Maharishee» di cui parla Paul Brunton nel suo libro, *A Search in secret India*, da noi qui recensito qualche tempo fa. Arunachala è il nome di un monte considerato luogo sacro e simbolo del «Cuore del Mondo»; esso rappresenta l'immanenza della «Coscienza Suprema» in tutti gli esseri. Questi inni respirano una spiritualità incontestabile; al principio si potrebbe credere che si tratti soltanto di una via di *bhakti*, ma l'ultimo di essi ingloba tutte le vie, diverse ma non esclusive, nell'unità di una sintesi che procede da un punto di vista veramente universale. Nella prefazione di

questa traduzione, Grant Duff oppone in modo felice la spiritualità orientale alla filosofia occidentale; è anche troppo vero che le sottigliezze della dialettica servono solo a far perdere tempo!

1936

Hari Prasad Shastri: *A Path to God-Realization* (Londra, The Shanti-Sadan Publishing Committee). L'autore dichiara che le idee esposte in questo libretto gli sono venute meditando sugli insegnamenti di Lao-Tzu; a dire il vero, non vi si trova nulla che sia di ispirazione specificamente taoistica; piuttosto, l'abbozzo elementare di un metodo «preparatorio» che si potrebbe applicare indipendentemente da qualsiasi forma tradizionale definita. Le prescrizioni di carattere «morale» e «devozionale» occupano un posto forse eccessivo, mentre quel che si riferisce alla conoscenza, e che dovrebbe essere essenziale, è ridotto a poca cosa. Da notare altresì che in partenza è posta una nozione della «spiritualità» che ci sembra piuttosto vaga e insufficiente; ma dove non possiamo che approvare totalmente l'autore è quando dichiara che «i fenomeni psichici» non devono essere associati con la «vita spirituale», ricordando che Tulsidas, nel suo *Râmâyana*, chiede di essere preservato dalla tentazione di tali pretesi «poteri», e che Shankarâchârya avverte che essi sono soltanto una trappola alla quale è difficile sfuggire.

Ananda K. Coomaraswamy: *Angel and Titan: An Essay in Vêdic Ontology* (Estratto dal «Journal of the American Oriental Society», vol. 55, N. 4). Questo studio importante fa seguito a *The darker Side of Dawn*, da noi precedentemente recensito; l'idea principale che l'autore sviluppa in esso è che i *Dêva*, o «Angeli», e gli *Asura*, o «Titani», rispettivamente potenze di Luce e potenze di Tenebra nel *Rig-Vêda*, quantunque opposti nella loro azione, procedono tuttavia da una stessa essenza, giacché la loro distinzione si riferisce in realtà al loro orientamento o stato. L'*Asura* è un *Dêva* in potenza, il *Dêva* è ancora un *Asura* a causa della sua natura originaria; e le due denominazioni possono essere applicate a una sola e stessa entità secondo il suo modo di operazione, come si può vedere ad esempio nel caso di *Varuna*. D'altronde, mentre i *Dêva* sono abitualmente rappresentati sotto forma di uomini e di uccelli, gli *Asura* sono rappresentati sotto forma di animali e particolarmente di serpenti; di qui una serie di considerazioni del maggior interesse sui diversi aspetti del simbolismo del serpente, principalmente dal punto di vista cosmogonico. Nel corso del lavoro sono affrontate molte altre questioni che non possiamo enumerare in dettaglio: citiamo soltanto la natura di *Agni* e i suoi rapporti con *Indra*, il significato del sacrificio, quello del *Soma*, il simbolismo del Sole e dei suoi raggi, del ragno e della sua tela ecc. Il tutto è preso in esame secondo uno spirito decisamente tradizionale, come mostreranno le poche frasi che

estraiamo dalla conclusione: «Quella che deve essere considerata dal di fuori, e logicamente, come una duplice operazione di sonno e di risveglio alternati, di potenzialità e di atto, è interiormente e realmente la pura e semplice natura dell'Identità Suprema... Né l'ontologia vêdica né le formule con le quali essa si esprime sono del resto particolari del *Rig-Vêda*, ma si possono riconoscere in tutte le forme extra-indiane della tradizione universale e unanime».

Shrî Ramana Maharshi: *Truth revealed (Sad-Vidyâ)* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Qualche mese fa segnalammo la traduzione di cinque inni del «Maharshi»; la presente è la traduzione di un lavoro che si riferisce in modo più diretto al principi dottrinali, e condensa, sotto forma di una breve serie di aforismi, l'insegnamento essenziale concernente la «Realtà Suprema», ovvero la «Coscienza Assoluta» che dev'essere realizzata come il «Sé».

Kavyakanta Ganapati Muni: *Shrî Ramana Gita* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Quest'altro libricino contiene una serie di conversazioni del «Maharshi» con qualcuno dei suoi discepoli, fra i quali l'autore stesso, su questioni riferentisi alla realizzazione spirituale e ai mezzi per accedervi; segnaleremo in particolare i capitoli che riguardano hridaya-vidyâ, il «controllo della mente», i rapporti tra *jnâna* e *siddha* e lo stato del *jîvan-mukta*. Non ci è certo possibile riassumere tutte queste cose, ma esse, così come i contenuti del volume precedente, possono fornire eccellenti punti di partenza per la meditazione.

Mrs. Rhys Davids: *The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* (Londra, Luzac and Co.). Ci sembra fortemente dubbio, anche dopo aver letto questo libro, che sia mai esistito qualcosa che si possa chiamare una «psicologia indiana», o, in altre parole, che il punto di vista «psicologico», come lo intendono gli Occidentali moderni, sia mai stato preso in considerazione in India. L'autrice riconosce che lo studio dell'essere umano è in India sempre stato fatto procedendo dall'interno all'esterno, e non nel senso inverso come in Occidente; ma è precisamente per questa ragione che la psicologia, la quale si limita ad analizzare indefinitamente alcune modificazioni superficiali dell'essere, non poteva in essa essere oggetto del minimo interesse. È solo nel Buddhismo, e indubbiamente in quanto conseguenza della sua tendenza a negare, o per lo meno a ignorare i principi trascendenti, che si incontrano considerazioni che potrebbero prestarsi, in una certa misura, a essere interpretate in termini di psicologia; ma anche qui non è il caso di spingere gli accostamenti troppo in là. Se poi si vuole trovare psicologia addirittura nelle *Upanishad*, allora si dà prova di una perfetta incomprensione; incomprensione che si manifesta del resto anche troppo chiaramente in incredibili confusioni di linguaggio:

l'«anima», lo «spirito», l'«io», il «sé», l'«uomo», sono tutti termini che vengono usati, a ogni momento, senza far distinzioni e come se indicassero una sola e stessa cosa! È appena il caso di dire che in questo libro si vede costantemente prender corpo il partito preso, comune a tutti gli orientalisti, di tutto ridurre a un «pensiero» puramente umano, che avrebbe avuto inizio in una specie di stato di «infanzia» e sarebbe poi «evoluto» progressivamente; tra un simile punto di vista e quello della tradizione non c'è evidentemente nessun terreno possibile di intesa... Il sedicente «metodo storico», del resto, è di fatto lungi dall'escludere ipotesi più o meno di fantasia: la Signora Rhys Davids ha immaginato così, sotto il nome di *Sakya*, qualcosa che crede sia stato il Buddhismo originario, il quale essa pensa di poter ricostituire eliminando bellamente, alla stregua di aggiunte «tardive», tutto quel che non si accordi con l'idea che si fa lei degli inizi di quella che chiama una *world-religion*, e in primo luogo tutto ciò che sembri presentare un carattere «monastico»; quel che in realtà può provare un procedimento del genere, è soltanto che è lei a essere afflitta da un violento pregiudizio «antimonastico»! Del resto, se nelle sue interpretazioni volessimo rilevare le tracce delle sue proprie preferenze religiose o filosofiche, non la finiremmo più; ma siccome è decisamente persuasa che chiunque non le condivida è per ciò stesso privo di qualsiasi «spirito critico», i nostri rilievi non servirebbero sicuramente a nulla... A ogni modo, dopo la lettura di un lavoro di questo genere, siamo certamente molto meglio documentati su quel che pensa l'autore di quanto non lo siamo su quel che hanno potuto pensare veramente coloro che egli si è proposto di studiare «storicamente»; questo, per lo meno, non manca di avere un certo interesse «psicologico»!

Hari Prasad Shastri: *Meditation, its theory and practice* (Londra, The Shanti-Sadam Publishing Committee). Questo libriccino contiene un'esposizione piuttosto semplice, ma tuttavia esatta nell'insieme, di quel che sono la concentrazione e la meditazione e del modo in cui ci si può esercitare ad esse progressivamente. L'autore fa del resto notare molto giustamente che la meditazione non è fine a se stessa, ma è soltanto un metodo per raggiungere la Conoscenza, la quale in fondo non è altro se non la «realizzazione del Sé». Egli insiste inoltre con molta ragione sulla necessità dell'insegnamento tradizionale; ma a questo proposito un po' più di precisione sarebbe stata augurabile, giacché non pochi lettori potrebbero credere che sia sufficiente ricollegarsi «idealmente» a una tradizione, magari anche soltanto studiandone gli insegnamenti nei libri, quando le cose non stanno affatto così, e occorre invece che il ricollegamento sia diretto ed effettivo. Nello stesso ordine di idee, noteremo inoltre un'altra lacuna: è verissimo che i *mantra* non sono validi se non siano pronunciati nella lingua sacra della tradizione alla quale appartengono, e non tradotti invece in un'altra lingua qualsivoglia; ma perché non avvertire che, inoltre, essi non

possono avere la loro piena efficacia se non quando siano stati comunicati mediante una trasmissione regolare e secondo i riti prescritti tradizionalmente? Forse è per non rischiare di scoraggiare troppo gli Occidentali, per i quali una simile condizione non potrebbe essere adempiuta; per quel che ci riguarda, noi pensiamo però che sia meglio avvertirli della limitatezza dei risultati che possono normalmente sperare piuttosto che esporli ad andare in seguito incontro a delusioni più spiacevoli.

Ananda K. Coomaraswamy: *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press). Questo importate lavoro contiene l'interpretazione dei principali simboli usati dal Buddhismo, i quali gli sono però molto anteriori e in realtà hanno un'origine vêdica, giacché, come dice assai giustamente l'autore, «il Buddhismo in India rappresenta uno sviluppo eterodosso, tenuto conto che tutto quel che nella sua ontologia e nel suo simbolismo è metafisicamente corretto è derivato dalla tradizione primordiale». I simboli che sono stati applicati al Buddha sono principalmente quelli dell'*Agni* vêdico, e questo neanche più o meno tardivamente, ma, al contrario, fin dall'epoca in cui egli non era ancora rappresentato in forma umana. Quelli fra tali simboli che vengono qui studiati specificamente (e di cui le tavole grafiche illustrano una serie di esempi significativi) sono: l'albero, il quale è, come in tutte le tradizioni, l'«Albero della Vita» o «Albero del Mondo»; il *vajra*, nel suo duplice senso di «folgore» e di «diamante» il secondo di questi significati corrispondendo alle idee di indivisibilità e di immutabilità; il loto, il quale rappresenta il «terreno» o «supporto» della manifestazione; la ruota, la quale, sia come «ruota della Legge» sia come «ruota cosmica», rappresenta l'operazione dei principi nella manifestazione. L'autore insiste sulla stretta relazione che questi simboli diversi presentano con la concezione dell'«Asse del Mondo», cosa da cui discende il fatto che le stesse localizzazioni geografiche, nella leggenda buddhistica, sono in definitiva puramente analogiche. Egli affronta inoltre un gran numero di altri punti interessanti, quali la rassomiglianza tra il simbolo del *vajra* e il *trishûla*, il significato delle impronte di piedi, rappresentanti le «tracce» del principio nel mondo manifestato, la colonna di fuoco in quanto simbolo «assiale» equivalente a quello dell'albero, il simbolismo del carro e quello del trono ecc. Questo breve compendio basterà, pensiamo, a far vedere come la portata di questo lavoro sia molto superiore a quella di uno studio sul Buddhismo; l'esame specifico di quest'ultimo, come dice l'autore, è, propriamente parlando, soltanto un «accidente»; e in realtà in questo libro si tratta del simbolismo tradizionale nel suo senso veramente universale. Possiamo aggiungere che le considerazioni in esso contenute sono di un tal tipo, da modificare sensibilmente l'idea «razionalistica» che hanno gli Occidentali del «Buddhismo primitivo», il quale era forse meno completamente eterodosso di alcune delle sue derivazioni successive; se da qualche parte

«degenerazione» c'è stata, non sarebbe forse precisamente in senso inverso a quello che presuppongono i pregiudizi degli orientalisti e la naturale simpatia dei «moderni» per tutto ciò che si presenta come antitradizionale?

Jean Marquès-Rivière: *Le Bouddhisme au Tibet* (Parigi, Éditions Baudinière). La prima parte di questo libro è un'esposizione delle idee fondamentali del Buddhismo in generale, e più particolarmente del Mahâyâna; la seconda tratta della speciale forma rivestita dal Buddhismo tibetano, o Lamaismo. Molto giustamente l'autore rettifica alcune idee errate che hanno corso in Occidente, in particolare riguardo al «Tantrismo», ma anche riguardo alle interpretazioni «reincarnazionistiche»; egli inoltre non accetta la concezione che pretende di ridurre il Mahâyâna a un «Buddhismo corrotto», cosa che comporta, egli dice, «un disconoscimento totale delle dottrine dell'Oriente e del loro valore proprio». Sotto molti aspetti il suo libro ha perciò un valore superiore a quello dei lavori abituali degli «orientalisti»; inoltre, dobbiamo segnalare, fra i più interessanti, i capitoli dedicati alla meditazione, al simbolismo della «ruota della vita» e alla «scienza del vuoto». Non tutto però è perfettamente chiaro, e capita talvolta anche che l'autore ricada in qualcuna delle confusioni correnti: il Buddhismo non è assolutamente «religioso» nel senso occidentale della parola, e quel che esso è realmente non ha certamente nulla a che vedere con il «misticismo»; è questa d'altronde la ragione per cui si trovano in esso un'iniziazione e un metodo, i quali sono evidentemente incompatibili con qualsiasi «misticismo», e di cui l'autore in fondo non sembra comprendere né il carattere né la portata. Forse ciò è dovuto in parte, precisamente, a questa confusione, e in parte anche all'esagerazione dell'importanza dei «fenomeni» e dello «sviluppo psichico», che non sono se non cose assai secondarie, quantunque non presuppongano unicamente, come è detto, «una conoscenza molto spinta della fisiologia umana»; a ogni buon conto, neanche questo difetto di prospettiva è sufficiente a spiegare come si possa arrivare a parlare di una «concezione del tutto meccanicistica e materialistica» precisamente dove è assente proprio la nozione di «materia», o a definire «puramente umano» ciò che al contrario implica essenzialmente l'intervento di elementi «sovraumani»; si tratta di una ignoranza così spinta della vera natura delle «influenze spirituali» che è permesso restarne stupefatti! La verità è però che le asserzioni che abbiamo citato si ricollegano a un insieme di riflessioni «tendenziose» le quali, curiosamente, sembrano non integrarsi nel resto del lavoro, perché si trovano quasi sempre alla fine dei capitoli, come se fossero state aggiunte, e che alcune di esse obbediscono a preoccupazioni «apologetiche», se non addirittura «missionarie», di ordine piuttosto inferiore; in queste condizioni, non c'è forse da chiedersi legittimamente se simile ignoranza non sia «voluta», per lo meno in una certa misura? Comunque stiano le cose, è assai spiacevole che un lavoro che per altri versi presenta meriti ben reali sia in tal modo

sfigurato dall'intrusione di uno spirito che preferiamo limitarci a definire soltanto come una delle forme del «proselitismo» occidentale, anche se gli starebbe bene un termine ancor più severo...

Hari Prasad Shastri: *Vêdânta light, from Shrî Dadaji Maharaj* (Londra, The Shanti-Sadan Publishing Committee). Questo opuscolo porta la traduzione di alcune conversazioni del *guru* dell'autore su diversi argomenti che hanno riferimento con gli insegnamenti del *Vêdânta*, in particolare per ciò che riguarda i mezzi preparatori della realizzazione spirituale; la forma è semplice e il contenuto piuttosto elementare, ma non vi si trova nulla che sia tale da sollevare obiezioni serie. Rileveremo soltanto un'affermazione che ci pare un po' contestabile: come, e in qual senso, si può attribuire a Zoroastro l'origine del *Karma-Yoga*?

Ananda K. Coomaraswamy e Duggirala Gopalakrishnayya: *The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeshwara, translated into English, with introduction and illustrations* (New-York, E. Weyhe). Questo libro è la traduzione di un antico trattato indù sull'arte del teatro e della danza (l'uno e l'altra sono denominati in sanscrito con la stessa parola: *nâtya*); qui si tratta, naturalmente, di un'arte rigorosamente tradizionale, la cui origine è riferita a *Brahmâ* stesso e situata all'inizio del *Trêta-Yuga*. In essa tutto ha un significato preciso, e di conseguenza nulla può essere demandato alla fantasia individuale; i gesti (soprattutto i *mudrâ*, o segni formati dalla posizione delle mani) costituiscono un vero linguaggio ieratico, che del resto si ritrova in tutta l'iconografia indù. Per cui questo trattato dev'essere, nell'intenzione dei suoi traduttori, considerato innanzitutto come «un'illustrazione dei principi generali di un'arte della comunicazione a gesti, e di qualsiasi arte tradizionale e normale»; del resto «la divisione moderna della vita in compartimenti stagni e indipendenti è una pura e semplice aberrazione, e le arti tradizionali di un popolo non sono una sorta di escrescenza, ma fanno parte integrante della sua vita». Alla fine, il volume è corredato da bellissime illustrazioni, costituite dalla riproduzione di esempi presi dalla scultura e dalla pittura, e insieme con esse si trova la raffigurazione di un certo numero di atteggiamenti e di *mudrâ* che facilitano moltissimo la comprensione del testo.

1937

C. Kerneiz: *Le Hatha-Yoga, ou l'art de vivre selon l'Inde mystérieuse* (Parigi, Éditions Jules Tallandier). Questo libro è più «sensato» di quanto non siano generalmente le pubblicazioni occidentali che hanno la pretesa di trattare dello stesso argomento: contiene riflessioni giustissime sull'inutile agitazione della vita moderna; gli esercizi che indica sono fra quelli che per lo meno non presentano nessun serio pericolo; e, su questioni come quella

del regime alimentare, dà prova di una moderazione che contrasta felicemente con certe esagerazioni anglosassoni... Solo che tutto questo non è affatto lo *Hatha-Yoga*; se si vuole, è qualcosa che trae ispirazione dai suoi metodi, fino a un certo punto, ma per applicarli a fini totalmente diversi. In effetti, lo *Hatha-Yoga* non è per nulla un'«arte di vivere»; esso è uno dei modi di preparazione al vero *Yoga*, vale a dire alla realizzazione metafisica, e se può produrre taluni effetti di tipo fisiologico non è che se li prefigga come scopi, non più di quanto miri, come altri hanno immaginato, a provocare lo sviluppo di «poteri» psichici: tutte queste cose sono soltanto «accidenti» nel senso più esatto della parola. Il che vuol dire che esso non deve essere assolutamente considerato come una specie di «terapeutica»; del resto la miglior prova di ciò è che una delle condizioni rigorosamente richieste per coloro che vogliano intraprenderne la pratica è che siano in stato di perfetta salute. Notiamo d'altronde, a tal proposito, un errore sul significato stesso del termine *hatha*: è vero che esso vuol dire «forza», ma nel senso di «sforzo» e addirittura di «violenza» in una accezione accostabile a quella della parola evangelica: «Il Regno dei Cieli è dei violenti»; e contiene inoltre ben altre cose, poiché, simbolicamente, *ha* è il Sole e *tha* è la Luna, con tutte le loro corrispondenze; è quindi fuor di dubbio che siamo molto lontani dalla fisiologia, dall'igiene e dalla terapeutica... Ed è un altro errore ancora quello di pensare che lo *Hatha-Yoga*, qual esso è realmente, possa rivolgersi a coloro che non sono in nessun modo ricollegati alla tradizione indù; qui, così come per tutto ciò che non è solo semplice teoria, è implicita una questione di trasmissione regolare, che assume un'importanza essenziale. È ovvio che tale questione non ha da intervenire quando ci si proponga, come in questo caso, soltanto scopi del tutto estranei alla conoscenza tradizionale, ma, ripetiamo ancora una volta, allora non si tratta più di *Hatha-Yoga*, e non ci si deve fare illusioni al proposito; non è nostra intenzione insistere ulteriormente sull'argomento, ma ci è parso che queste poche precisazioni non sarebbero state inutili per rimettere un po' a posto le cose.

E. Techoueyres: *À la recherche de l'Unité; essais de philosophie médicale et scientifique* (Parigi, Librairie J.-B. Baillière et Fils). Il primo di questi «saggi», il quale dà il titolo al volume, porta questo sottotitolo piuttosto significativo: «*Les aspirations de l'âme hindoue et les tendances de la science occidentale contemporaine*»; è perciò uno di quei tentativi di accostamento dei quali abbiamo detto spesso quanto siano illusori. Qui, per di più, il tentativo si accompagna a un abbaglio totale circa la natura delle dottrine indù: l'autore vede in esse soltanto «filosofia», «ricerca» e «pensiero» puramente umano, i quali egli crede tendano agli stessi scopi della scienza profana; occorre dire che sembra esser stato indotto in questo errore da quello che chiama «il pensiero moderno e sincretistico dell'India», vale a dire dagli scritti di alcuni autori intaccati dalle idee occidentali, autori

che di indù hanno soltanto l'origine. È un libro che contiene molte confusioni, delle quali alcune un po' strane, come quelle che consistono nel prendere il «mentale» per lo «spirito», nel credere che il «cuore», per gli Indù, rappresenti, come per gli Occidentali moderni, il sentimento, e, cosa ancor più grave, nel vedere nell'India una «filosofia del divenire» che «comunica strettamente con le idee di William James e di Bergson»! Degli altri «saggi», che sono dedicati soprattutto a questioni di «metodologia» scientifica, diremo solo pochissimo: nel loro insieme essi sono di ispirazione molto «bergsoniana»; certo, non è facendo una confusione di tutto che si arriva all'unità; occorre al contrario saper mettere ogni cosa: al suo posto, e gli stessi «antagonismi» non sono per nulla un «errore», a patto che si confini la loro portata nella sfera a cui realmente si applicano; ma come si può capire la vera unità quando non si concepisce nulla al di là del «divenire»?

Paul Brunton: *A Hermit in the Himalaya* (Londra, Leonard and Co.). Questo nuovo libro di Paul Brunton è in certo qual modo il diario di un «ritiro» da lui fatto nella zona dell'Himalaya, nei pressi della frontiera indo-tibetana, dopo aver cercato invano di ottenere un'autorizzazione per il soggiorno in Tibet. Non c'è da pensare di trovarvi una qualsiasi unità: le descrizioni della regione e i racconti di incidenti diversi e di conversazioni con qualche raro visitatore si mescolano a riflessioni sugli argomenti più svariati; il tutto, però, si legge gradevolmente. Ma forse la cosa più curiosa è l'opposizione che vi si sente costantemente emergere tra certe aspirazioni dell'autore e la sua volontà di restare nonostante tutto «un uomo del secolo XX» (e noi potremmo aggiungere un «Occidentale»); bene o male egli la risolve costruendosi per uso proprio una concezione dello *yoga* che egli stesso definisce «eterodossa», e limitando ogni sua ambizione, nel campo spirituale, all'ottenimento di uno stato di calma e di equilibrio interiore che è in sé certamente cosa assai apprezzabile, ma ancora ben lontana da qualsiasi vera realizzazione metafisica!

Henri-L. Mieville: *Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité* (Parigi, Éditions des Trois Collines, Lausanne; Librairie Felix Alcan). Non saremmo certamente venuti a sapere della pubblicazione di questo grosso libro di filosofia protestante se non ci avessero segnalato che l'autore aveva creduto opportuno effettuare un'incursione su un terreno assai lontano dal suo, per prendersela con la tradizione brâhmanica... e con noi; incursione piuttosto infelice, diciamolo subito, la quale però merita lo stesso qualche parola di chiarimento. La cosa che più colpisce è che le critiche che egli porta sono quasi interamente fondate su false interpretazioni dei termini da noi usati: egli non riesce ad accettare, ad esempio, che si possa «confinare il pensiero razionale nell'individuale» perché, così dice, esso «in linea di principio è valido per ogni essere pensante»; sennonché, «ogni essere

pensante», per noi, è precisamente qualcosa che appartiene alla sfera puramente individuale, e ci sembra di aver preso precauzioni sufficienti per spiegarlo senza lasciar campo a nessun equivoco. Il «non-dualismo» è per lui la «dottrina della non dualità dello spirito e della materia», quando abbiamo avuto gran cura di precisare che non si tratta affatto di questo, e che fra l'altro nella dottrina indù non si incontra da nessuna parte la nozione di «materia». La metafisica brâhmanica, o meglio la metafisica senza qualificativi, non «consiste» certamente affatto in «proposizioni che affermano relazioni tra concetti»; essa è totalmente indipendente da qualsiasi «immaginazione verbale», così come da ogni «pensiero discorsivo»; manifestamente, l'autore fa confusione con la pseudo-metafisica dei filosofi! Che egli non sia capace di concepire il Non-Essere di là dall'Essere, o l'unità senza la molteplicità, o anche «l'intuizione intellettuale come totalmente distinta dalla ragione» è qualcosa che ammettiamo volentieri, né possiamo farci nulla; ma abbia almeno la compiacenza di non pretendere di imporci le limitazioni che gli sono proprie. Ammissibile è anche che gli piaccia dare alle parole un significato diverso da quello che gli diamo noi; ma quel che ammissibile non è assolutamente più, è che attribuisca loro questo suo significato anche quando vuole esporre quel che noi abbiamo detto, al punto di arrivare a dar semplicemente l'impressione di qualcuno che non sa leggere... Francamente divertente è poi il rimprovero finale che ci fa di «non essere mai dove l'avversario vorrebbe ingaggiar battaglia»; pensa egli forse che la dottrina tradizionale accondiscenda a riconoscere di avere degli «avversari», e che possa abbassarsi a «combattimenti» o discussioni qualsivogliano? Sono strane illusioni: diciamolo chiaramente, in questo campo o si capisce o non si capisce, e basta. In simili condizioni è fin troppo evidente che il cosiddetto «avversario» non potrà mai far altro che agitarsi a vuoto, e che tutti i suoi argomenti saranno inevitabilmente controproducenti; non è che ci dispiaccia che ci sia stata fornita una volta di più l'occasione di constatarlo.

Shrî Aurobindo: *Aperçus et Pensées*. Traduzione dall'inglese e prefazione di Jean Herbert (Framerie, Belgio, Union des Imprimeries). Questo libriccino è la prima opera di Shrî Aurobindo Ghose che sia stata pubblicata in francese: si tratta di una raccolta di aforismi e di brevi frammenti su argomenti diversi, quali lo scopo reale dell'esistenza, la natura dell'uomo e il suo rapporto con il mondo e con Dio, le «catene» che impediscono all'essere di giungere alla liberazione, e altro ancora; tutte cose, impossibili da riassumere, che sono da leggere e soprattutto da meditare. C'è da sperare che questa traduzione sia seguita da quella di altri lavori più importanti di un uomo che, anche se presenta qualche volta la dottrina sotto una forma forse un po' troppo «modernizzata», ha tuttavia incontestabilmente un alto valore intellettuale; certo però noi non pensiamo che sarebbe auspicabile, come dice l'autore della prefazione, che egli trovi

un Romain Rolland che scriva la sua biografia... e che lo sfiguri con la sua sentimentalità incomprensiva e tutta occidentale!

Jean Herbert: *Quelques grands penseurs de l'Inde moderne*. Conversazioni tenute a «Radio-Genève» nel giugno 1937 (Framerie, Belgio, Union des Imprimeries). Le conferenze riunite in questo volumetto destinato evidentemente al «gran pubblico», possono far temere che il loro autore sia affetto da una certa tendenza alla «volgarizzazione»; e quest'ultima impone per necessità semplificazioni eccessive, che non si adattano molto a certi argomenti. Ad esempio, è poi così esatto presentare quali «pensatori», nel senso che tale parola ha in Occidente, Shrî Râmakrishna, Shrî Ramana Maharshi, Shrî Aurobindo, del quale abbiamo parlato qui noi stessi, o non sarebbero essi piuttosto, soprattutto i primi due, qualcosa di profondamente diverso, di cui non è certo facile dare un'idea al «gran pubblico» europeo? Altro esempio: è sbagliato dire che a un certo momento Shrî Râmakrishna «lasciò l'induismo» per «farsi cristiano»; la verità è tutta un'altra, come ha spiegato proprio da queste pagine Ananda K. Coomaraswamy; ma certo sarebbe ben difficile far capire come stanno di fatto le cose ad ascoltatori non preparati. Non insisteremo perciò oltre su questo punto, facendo soltanto un'ultima osservazione: a proposito di Shrî Ramana Maharshi, l'Herbert dice che il suo insegnamento «presenta una particolarità notevole, quella di avere la pretesa di non affermare assolutamente nulla di nuovo»; ora, questa affermazione, lungi dall'essere una «particolarità», rappresenta invece il solo atteggiamento normale e valido in qualsiasi civiltà tradizionale; e, aggiungeremo noi, è precisamente questa la ragione per cui in esse non ci possono essere dei «pensatori», né, soprattutto, degli inventori di sistemi filosofici, cioè uomini che mettano l'originalità individuale al di sopra della verità.

Jean Marquès-Rivière: *L'Inde secrète et sa magie* (Parigi, Les Oeuvres Françaises). Questo volumetto si presenta sotto la forma di un resoconto di viaggio non soltanto descrittivo, accompagnato com'è da considerazioni dottrinali; ad esso però, a dire la verità, si ha talvolta l'impressione che l'autore abbia mescolato anche qualche ricordo delle sue letture. Quel che lo fa venire in mente non è tanto che nell'insieme il libro abbia qualcosa che ricorda il «tono» di quello di Paul Brunton da noi recensito a suo tempo, e la cui traduzione in francese ricevette proprio il titolo, un po' troppo simile. di India segreta; è soprattutto il fatto che in esso si incontrino qua e là, in affermazioni attribuite a interlocutori diversi, formule o frasi già lette da altre parti. Esso contiene inoltre alcune inverosimiglianze: ne sia un esempio una certa storia di «Rosa-Croce dell'Asia», la quale ci fa ricordare almeno due vicende più che sospette, che sappiamo essere state, precisamente, conosciute anche dall'autore; un altro esempio: una corrispondenza astrologica delle diverse tradizioni, indicata sempre nello stesso capitolo, e

nella quale non una attribuzione è corretta. Ma, insieme a questo, non è men vero che il libro contiene altre cose che sono eccellenti, ad esempio le riflessioni sull'impossibilità in cui si mettono in generale gli Europei, a causa del loro stesso atteggiamento, di penetrare checchessia dell'Oriente; sul reale significato dei riti indù; sul carattere erroneo delle opinioni diffuse in Occidente a proposito del Tantrismo; o, ancora, sulla natura del solo vero segreto, il quale consiste nell'«incomunicabile», ciò che non ha certo nulla a che vedere con i pretesi «segreti occulti» di cui si parlava prima. Tuttavia, quando si pensi alle precedenti «fluttuazioni» dell'autore, non ci si può impedire dal provare un po' di preoccupazione davanti alla simpatia che questi manifesta nuovamente per l'Oriente e le sue dottrine; sarà veramente un ritorno durevole? A dirla con molta franchezza, alcune confusioni un po' «tendenziose», come quella che consiste nel parlare di «misticismo» là dove si tratta invece di cose del tutto diverse, confusioni da noi incontrate anche troppo spesso, fanno involontariamente pensare ad altre simpatie, tanto inattese quanto poco disinteressate, manifestatesi in questi due ultimi anni, e delle quali abbiamo dovuto parlare in diverse occasioni; auguriamoci però che questa volta la simpatia sia di qualità migliore, e non subisca in nessun modo l'influsso dei secondi fini «missionari» che trapelavano in certi passi del *Bouddhisme au Thibet*... Comunque stiano le cose, non dimentichiamoci di segnalare, a proposito di confusioni, un paragone piuttosto inopportuno tra i metodi indù di sviluppo spirituale e i metodi psicologici moderni (un'altra delle false assimilazioni che decisamente sembrano diffondersi sempre più), e, insieme con esso, lo strano abbaglio che fa prendere all'autore certe facoltà essenzialmente psichiche per «possibilità del corpo umano»; affiancate alle idee molto giuste che segnalavamo poco prima, cose del genere costituiscono una nota curiosamente discordante; per fortuna, però, malgrado il titolo, di magia non è che si parli molto.

1938

Ananda K. Coomaraswamy: *The nature of Buddhist Art* (Boston, A. Townshend Johnson). Si tratta dell'introduzione, pubblicata separatamente, di un importante lavoro su *The Wall-Paintings of India, Central Asia and Ceylon*, in collaborazione con Benjamin Rowland. L'autore fa vedere come per comprendere veramente l'arte buddhistica, e in particolare le rappresentazioni del Buddha, occorra riferirsi a concezioni molto anteriori al Buddhismo stesso, giacché esse si ricollegano, in definitiva, alle fonti vêdiche, e, con ciò, al simbolismo universale, comune a tutte le tradizioni. L'applicazione più o meno eterodossa che ne è stata fatta non impedisce che, in linea di principio, la nascita storica del Buddha rappresenti la manifestazione cosmica di *Agni*, e che la sua vita possa, sempre in questo senso, essere detta «mitica», ciò che non vuol dire negarne la realtà, ma al contrario farne risaltare il significato essenziale. Inizialmente, il Buddha era

raffigurato soltanto con impronte di piedi, o con simboli come l'albero o la ruota (ed è notevole che, nello stesso modo, anche Cristo sia stato per molti secoli rappresentato da raffigurazioni puramente simboliche); la domanda da porsi è: come e perché si arrivò in seguito ad accettarne un'immagine antropomorfica? In questo fatto occorre vedere in qualche modo una concessione fatta al bisogni di un'epoca meno intellettuale, nella quale si era già indebolita la comprensione dottrinale; i «supporti di contemplazione», se devono essere i più efficaci possibili, devono di fatto essere adattati alle condizioni di ogni epoca; sennonché è opportuno far notare che la stessa immagine umana, sia qui sia nel caso delle «deità» indù, è realmente «antropomorfica» solo in una certa misura, nel senso che non è mai «naturalistica» e conserva sempre, prima di tutto e in ognuno dei suoi particolari, un carattere essenzialmente simbolico. Né ciò significa neppure che si tratti di una rappresentazione «convenzionale» quale la immaginano i moderni, giacché un simbolo non è per nulla il prodotto di un'invenzione umana; «il simbolismo è un linguaggio gerarchico e metafisico, non un linguaggio determinato da categorie organiche o psicologiche; il suo fondamento è nella corrispondenza analogica di tutti gli ordini di realtà, stati d'essere o livelli di riferimento». La forma simbolica è «rivelata» e «vista» nello stesso senso in cui le incantazioni vêdiche sono state «rivelate» e «udite», e «non può esistere nessuna distinzione di principio tra visione e audizione», giacché quel che importa non è il genere di supporto sensibile usato, ma il significato che è in qualche modo «incorporato» in esso. L'elemento propriamente «sovrannaturale» è parte integrante dell'immagine, così come lo è dei racconti che hanno un valore «mitico», nel senso originario del termine; in entrambi i casi, si tratta prima di tutto di mezzi destinati, non a comunicare, il che è impossibile, ma a permettere di realizzare il «mistero», ciò che non potrebbe fare, evidentemente, né un semplice ritratto, né un fatto storico in quanto tale. Quella che sfugge inevitabilmente al punto di vista «razionalistico» dei moderni è perciò la natura stessa dell'arte simbolica in generale, così come gli sfuggono, e per le stesse ragioni, il senso trascendente dei «miracoli» e il carattere di «teofania» [manifestazione divina] dello stesso mondo manifestato; l'uomo queste cose le può capire solo se è allo stesso tempo sensitivo e spirituale, e se si rende conto che «l'accesso alla realtà non si ottiene facendo una scelta tra la materia e lo spirito, supposti senza rapporti tra di loro, ma vedendo invece nelle cose materiali e sensibili una somiglianza formale con i prototipi spirituali che non possono essere afferrati direttamente dai sensi»; si tratta «di una realtà considerata a livelli diversi di riferimento, o, se si preferisce, di diversi ordini di realtà, ma che non si escludono reciprocamente».

Reginald Reynolds: *The White Sahibs in India [with a preface by Jawaharlal Nehru]* (Londra, Martin Secker and Warburg Ltd.). Questa

lunga storia di rapacità mercantile, coadiuvata talvolta dall'astuzia e tal altra dalla violenza, storia che è quella dell'«imperialismo» britannico in India dall'epoca della fondazione dell'*East India Company* fino ai giorni nostri, durata, vale a dire, per più di tre secoli, è veramente assai edificante, e ciò tanto più in quanto è stata scritta, per la sua maggior parte, secondo la testimonianza degli stessi Inglesi. Non possiamo dilungarci in questa sede su un argomento che è troppo fuori del campo dei nostri studi; a ogni buon conto raccomandiamo la lettura di questo libro a tutti coloro che hanno l'ingenuità di credere ai pretesi «benefici» che la civiltà occidentale moderna si pensa debba portare ai popoli orientali; per quanto tenaci possano essere le loro illusioni in proposito, è molto improbabile che esse siano in grado di resistere a una simile raccolta di fatti precisi e assodati con incontestabile evidenza!

D.S. Sarma: *Lectures on the Bhagavad-Gîtâ, with an English Translation of the Gîtâ* (Londra, N. Subba Rau Pantulu, Rajahmundry; Luzac and Co.). La *Bhagavad-Gîtâ* è già stata molto spesso tradotta nelle lingue occidentali, e commentata secondo punti di vista assai diversi, i quali, sfortunatamente, non sono sempre rigorosamente conformi allo spirito tradizionale. La presente traduzione, perlomeno, è priva delle deformazioni «tendenziose» che si incontrano sia in quelle degli orientalisti sia in quelle dei teosofisti, ma non ha forse tutta la precisione che si potrebbe desiderare; e simile difetto sembra dovuto soprattutto alla preoccupazione di evitare per quanto possibile l'uso di una terminologia «tecnica», il che, in un caso come questo, non va senza presentare inconvenienti, poiché il linguaggio ordinario è necessariamente vago e piuttosto strettamente limitato nei suoi mezzi di espressione; inoltre, questa traduzione sembra caratterizzata da una precisa volontà di «semplificazione», che quasi sempre fa in qualche modo prevalere solo il senso esteriore, quello, vale a dire, la cui comprensione non presuppone nessuna conoscenza dei molteplici dati tradizionali di ordine diverso che il testo comporta. Le sei conferenze che la precedono confermano per di più questa impressione: rivolgendosi a studenti più o meno influenzati dallo spirito moderno, l'autore si è sforzato di render loro «accettabili» gli insegnamenti della *Bhagavad-Gîtâ*, cosa che era piuttosto difficile da ottenere senza sminuirli con numerose concessioni abbastanza inopportune; un esempio indicativo: a onta della dottrina dei cicli, la quale ha tutta l'aria di causargli qualche difficoltà in proposito, egli si spinge fino a tentare di conciliare tali insegnamenti con l'idea di «progresso»! Ma c'è un equivoco, soprattutto, che egli non ha saputo evitare: è perfettamente esatto dire che la *Bhagavad-Gîtâ* è capace di applicazione a tutte le azioni che l'esistenza umana comporta; sennonché, questo è vero a condizione di considerare tale esistenza in modo tradizionale, modo che conferisce a tutte le cose un carattere autenticamente «sacro», e non punto vedendola sotto l'aspetto profano della «vita ordinaria» in senso moderno; sono, queste, due

concezioni che si escludono, e non si può ritornare alla prima se non rifiutando totalmente la seconda, prendendola decisamente per quella deviazione illegittima che essa è in realtà. Nulla può essere più lontano dalla verità che il presentare gli *shâstra*, o trattati tradizionali sulle scienze e sulle arti, come se si riferissero a una «conoscenza profana» (*secular knowledge*), o che il ridurre il sistema delle caste a un tentativo di soluzione, effettuato da semplici «pensatori», di quelli che sono oggi chiamati i «problemi sociali»; ci chiediamo se l'incomprensione dell'autore si spinga veramente fino a questo punto, o se egli, invece, non abbia piuttosto soltanto voluto, con ciò, rendere «simpatica» l'antica «cultura»(!) indù al suo uditorio troppo moderno! Non che non si trovino, nel corso della sua esposizione, altri modi di vedere più «ortodossi» e maggiormente degni di interesse; il fatto è che, così stando le cose, l'intenzione generale di un «adattamento» come quello di cui si fa mostra in questo libro può soltanto condurre a disconoscere in larga misura il valore e la portata di tutto ciò che ha il carattere più profondamente tradizionale, vale a dire di ciò che in realtà costituisce tutto l'essenziale; e non è imboccando questa strada che sarà mai possibile reagire con efficacia contro la degenerazione della nostra epoca.

Mrs. Rhys Davids: *To become or not to become (that is the question!), Episodes in the history of an Indian word* (Londra, Luzac and Co.). È fin troppo vero che i grammatici, i filologi e i traduttori hanno spesso fatto dei lavori scadenti, e che avrebbe il suo bel da fare chi volesse rettificare le loro insufficienze e i loro errori; su questo, siamo totalmente d'accordo con l'autrice; ma ciò significa forse anche che dobbiamo darle ragione sul punto particolare di cui qui si tratta, vale a dire sul verbo *bhû* e i suoi derivati, quali *bhava* e *bhavya*, nei quali, invece del significato di «essere» che generalmente gli si attribuisce, essa vuol vedere quasi esclusivamente quello di «divenire»? La verità ci sembra un po' diversa, né pensiamo che ci sia bisogno di tante discussioni e minuziose analisi per arrivare a stabilirla: i due radicali *as* e *bhû* non sono certo sinonimi, ma il loro rapporto corrisponde esattamente a quello dell'«essenza» e della «sostanza»; a pieno rigor di termini, la parola «essere» dovrebbe esser riservata alla traduzione del primo e delle parole che gli si riconducono, mentre l'idea espressa dal secondo è propriamente quella di «esistenza», intendendo con ciò l'insieme di tutte le modificazioni che derivano da *Prakriti*. È scontato che l'idea di «esistenza» implichi in qualche modo quella di «divenire», ma è altresì ovvio che essa non vi si riduce integralmente, poiché, nell'aspetto «sostanziale» al quale essa si riferisce, è compresa anche l'idea di «sussistenza»; a non tenerne conto, ci chiediamo come si potrebbe tradurre, ad esempio, un termine come *Swayambhû*, che per certo non può significare se non «Colui che sussiste di per se stesso». È indubbio che il linguaggio moderno confonde comunemente «essere» ed «esistere», così come confonde moltissime altre nozioni; ma sono precisamente le confusioni di

questo tipo che occorrerebbe dedicarsi innanzitutto a dissipare, per restituire alle parole di cui ci si serve il loro senso proprio e originario; tutto sommato, non vediamo altro mezzo se non questo per migliorare le traduzioni, per lo meno in tutta la misura in cui lo permettono le risorse, nonostante tutto piuttosto limitate, delle lingue occidentali. Disgraziatamente, una folla di idee preconcette intervengono troppo spesso a complicare le questioni più semplici; la Rhys Davids, ad esempio, è manifestamente influenzata da certe concezioni più che contestabili, e non è difficile capire perché tenga tanto alla parola «divenire»: è semplicemente perché, conformemente alle teorie di Bergson e di altri filosofi «evoluzionistici» contemporanei, essa considera il «divenire» più reale dell'«essere»; ossia, in altri termini, di ciò che è una minor realtà vuol fare, al contrario, la più elevata e fors'anche la sola realtà; che essa la pensi a questo modo per proprio conto, è certo cosa che riguarda lei sola; ma che «manipoli» il significato dei testi tradizionali in modo da adattarlo a tali concezioni tutte moderne, ecco una cosa che è molto più importuna. Del resto il suo modo di vedere è naturalmente influenzato dallo «storicismo»: essa crede che certe idee siano apparse in un determinato momento, e siano poi cambiate da un'epoca all'altra, quasi si trattasse di un semplice «pensiero» profano; per di più, come già abbiamo avuto modo di accorgerci, essa possiede una stupefacente facoltà di «immaginare» la storia, se così si può dire, a misura delle proprie vedute; anzi, ci domandiamo addirittura se si tratti soltanto di immaginazione, perché, a dire il vero, certe allusioni abbastanza chiare a esperienze «psichiche» ci fanno seriamente temere che si tratti di qualcosa di ancor peggiore!

Stella Kramrisch: *A Survey of Painting in the Deccan* (Londra, The India Society). Questo volume è una storia della pittura nel Deccan a partire dall'epoca di Ajantâ fino ai giorni nostri, per una durata cioè di quasi duemila anni, storia accompagnata da numerose tavole che ne illustrano con esempi caratteristici i diversi periodi. La parte più interessante dal punto di vista dal quale qui ci poniamo, è quella in cui sono esposti i principi della pittura più antica, quella del tipo di Ajantâ: questa pittura non si prefigge di rappresentare lo spazio com'esso è percepito dall'occhio, ma piuttosto lo spazio com'esso è concepito nella «mente» del pittore; di conseguenza essa non può essere interpretata né in termini di superficie né in termini di profondità; sono le figure e gli oggetti che in certo qual modo «vengono avanti» e assumono la loro forma attraverso tale movimento, come se uscissero da un «al di là» indifferenziato del mondo corporeo per giungere al loro stato di manifestazione. La «prospettiva multipla» dalla quale gli oggetti sono rappresentati, la simultaneità delle diverse scene, la quale è quasi una «prospettiva multipla» nel tempo, insieme con l'assenza d'ombre, sono le caratteristiche di questo spazio mentale, attraverso le quali esso si distingue dallo spazio sensibile. Le considerazioni sul ritmo e sulle sue differenti modalità in tale pittura, sul carattere di *mudrâ* che hanno

essenzialmente tutti i movimenti delle figure, sul valore simbolico dei colori e su diversi altri punti ancora, considerazioni che non possiamo pensare di riassumere, non sono meno degne di interesse; e i riferimenti ai testi tradizionali mostrano con evidenza il fondamento dottrinale e metafisico su cui riposa interamente questa concezione dell'arte.

Shrî Aurobindo: *The Mother* (Calcutta, Arya Publishing House). Questo libretto tratta della *Shakti* divina e dell'atteggiamento che debbono avere verso di essa coloro che mirano a una realizzazione spirituale; tale atteggiamento viene definito un «abbandono» totale, ma occorre non prendere abbaglio sul significato da attribuire alla parola. In effetti, nel libro si dice espressamente, fin dall'inizio, che la collaborazione di due poteri è indispensabile, «un'aspirazione ferma e senza cedimenti che chiama dal basso, e una Grazia suprema che risponde dall'alto», e, più avanti, che, «finché è attiva la natura inferiore (cioè, in altre parole, finché l'individualità esiste come tale), lo sforzo personale del *Sâdhaka* rimane necessario». In tali condizioni, è evidente come non possa assolutamente trattarsi di un atteggiamento di «passività» qual è quella dei mistici, né, a maggior ragione, di un «quietismo» qualsiasi; un simile «abbandono» è piuttosto paragonabile, se non addirittura identico nel suo fondo, a ciò che in termini islamici è chiamato *et-tawkîl alâ' Llah*. Nell'ultimo capitolo, particolarmente importante e interessante, si espongono i principali aspetti della *Skakti* e le loro rispettive funzioni in rapporto con il mondo manifestato.

Swâmî-Vivêkânanda: *Jnâna-Yoga*. Tradotto dall'inglese a cura di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). La maggioranza dei nostri lettori sono senza dubbio già al corrente di quel che pensiamo di Vivêkânanda e del modo in cui volle «adattare» le dottrine indù, e più particolarmente il *Vêdânta*, alla mentalità occidentale; non si stupiranno perciò delle numerose riserve che abbiamo da fare su un libro come questo, il quale del resto non è di fatto che una raccolta di conferenze rivolte a uditori inglesi e americani. Questo non vuol dire, certamente, che tutto nel libro sia privo di interesse; ma cose di questo tipo possono essere lette solo con molta precauzione e sono innocue soltanto per chi sia capace di operare il lavoro di «filtraggio» indispensabile per discernere le interpretazioni corrette da quelle più o meno deformate da inopportune concessioni alle idee moderne, «evoluzionistiche», «razionalistiche» o d'altro genere. Ad esempio, è abbastanza sgradevole vedere qualcuno che ha la pretesa di parlare in nome di una tradizione citare, approvandole, le teorie degli «scienziati» sull'origine della religione, o declamare a ogni occasione contro le «superstizioni» e le «assurde storie da preti»; qualcuno potrà ammirare una cosa del genere prendendola per una prova di «larghezza di vedute», nel senso in cui l'espressione è intesa oggi; quanto a noi, in

presenza di un simile atteggiamento, possiamo solo porci questa domanda: si tratta, nei confronti delle verità tradizionali, soltanto di ignoranza oppure di tradimento? In realtà, su taluni punti l'ignoranza è manifesta: è così che Vivêkânanda stesso confessa di «non capire granché» della dottrina del *dêva-yâna* e del *pitri-yâna*, la quale ha tuttavia la sua bella importanza; ma nella maggior parte dei casi si ha l'impressione che sia prima di tutto preoccupato di presentare le cose in modo che piacciano al suo «pubblico». Comunque sia, così facendo egli si è attirato un singolare castigo postumo, se così si può dire: nella lettera che viene presentata in apertura di volume, Romain Rolland dichiara che «l'intuizione del profeta (*sic*) indiano aveva attinto senza saperlo alla ragione virile dei grandi interpreti del comunismo»; è evidente che Romain Rolland vede le cose attraverso una sua «ottica» tutta speciale, e si avrebbe torto se lo si prendesse alla lettera; a ogni buon conto, è piuttosto triste, dopo aver avuto la pretesa di ricoprire un ruolo di «Maestro spirituale», offrire il fianco a un accostamento simile! Comunque sia, esaminando il contenuto del libro ci si rende conto che il suo titolo è alquanto ingannevole; è vero che di questo non è certo Vivêkânanda ad essere responsabile, ma gli editori inglesi, i quali hanno raccolto le sue conferenze in simile modo; queste ultime, più che affrontare effettivamente l'argomento, gli girano per così dire intorno; vi si parla molto di «filosofia» e di «ragione»; sennonché la vera conoscenza (*jnâna*) non ha assolutamente nulla di «filosofico», e lo *Jnâna-Yoga* non è affatto una speculazione razionale, bensì una realizzazione sovrarazionale. D'altra parte, è quasi incredibile che un Indù possa, pur dichiarando di aderire alla sua tradizione, presentarla come se fosse costituita da «opinioni di filosofi», i quali siano passati per «stadi successivi», incominciando da idee «rudimentali» per arrivare a concezioni sempre più «elevate»; sembra quasi di sentire un orientalista, e senza neppur parlare della formale contraddizione in cui queste idee «progressistiche» si pongono nei confronti della dottrina dei cicli, viene da chiedere: che ne è in questi lavori del carattere «non-umano» della tradizione? Confondere verità di ordine diverso con «opinioni» che si siano sostituite le une alle altre è un errore gravissimo, e non è il solo; in questo libro troviamo altre concezioni che, pur se non sono false a tal punto, sono troppo «semplicistiche» e insufficienti, quali, ad esempio, l'assimilazione della «Liberazione» (*Moksha*) con uno stato di «libertà» nel senso comune dei filosofi, ciò che non porta certo molto lontano: si tratta di cose che in realtà non hanno comune misura... Anche l'idea di un «Vêdântismo pratico» è ampiamente contestabile: la dottrina tradizionale non è applicabile alla vita profana in quanto tale; anzi, perché essa sia «praticata» occorre, al contrario, che la vita profana non ci sia; e questo comporta molte condizioni di cui non si parla nel libro, a partire dall'osservanza di quel riti che Vivêkânanda si vanta di trattare da «superstizioni». Il *Vêdânta*, per di più, non è qualcosa che sia mai stato destinato a essere «predicato», né a essere messo «alla portata di tutti»; e

spesso queste conferenze danno un po' troppo l'impressione che sia proprio questo che si è proposto l'autore... Aggiungiamo inoltre che anche le parti migliori rimangono in generale assai vaghe, e che contribuisce a dare questa impressione l'ostinazione dell'autore nell'evitare quasi tutti i termini «tecnici», quantunque pure le sue limitazioni intellettuali non vi siano estranee; ci sono delle cose di cui non si può dire che siano inesatte, ma sono espresse in una maniera tale che non traspare nulla del loro significato profondo. Segnaliamo infine la presenza di difetti di terminologia per i quali, non potendo confrontare la traduzione con il testo inglese, non ci rendiamo conto di a chi vada la responsabilità, se alla prima o al secondo: ad esempio, *manas* non è lo «spirito», *ahankâra* non è l'«egoismo», e *Âtmâ* non è l'«Io», anche scritto con la maiuscola; a ogni modo, abbiamo già detto abbastanza perché si capisca quanto questo lavoro sia lontano dal poter passare per un'esposizione del puro *Vêdânta*, e tutto il resto non sono che particolarità molto secondarie a petto di questa considerazione essenziale.

Swâmî-Vivêkânanda: *Karma-Yoga*. Tradotto dall'inglese a cura di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Nel suo insieme questo libro è migliore del precedente, indubbiamente perché tocca un minor numero di questioni di ordine propriamente dottrinale e intellettuale; è, se si vuole, una specie di commento della *Bhagavad-Gîtâ*, della quale prende in considerazione soltanto un aspetto assai parziale, ma tutto sommato esso è accettabile entro i limiti in cui si contiene; l'idea dello *swadharma*, quella del «distacco» nei confronti dei risultati dell'azione, sono esposte abbastanza correttamente; sennonché l'azione non dovrebbe essere intesa soltanto nell'accezione troppo ristretta del «lavoro» e, nonostante tutto, le tendenze «moraleggianti» e «umanitarie» dell'autore sono qua e là un po' troppo evidenti perché non si provi un certo fastidio, quando si sappia quanto esse siano estranee al vero spirito della dottrina indù.

Swâmî-Vivêkânanda: *Bhakti-Yoga*. Tradotto dall'inglese a cura di Lizelle Reymond e Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). In questa raccolta ci sono cose abbastanza eterogenee, tenuto conto che le considerazioni sugli *Avatâra*, sulla necessità del *guru*, sui *mantra* e sui *pratîka* (e non *prâtika*, com'è scritto per errore), non hanno un rapporto diretto e specifico con la via di *bhakti*, ma hanno in realtà una portata molto più estesa; del resto, qui esse si riducono a compendi molto affrettati e piuttosto superficiali. Quanto alla nozione vera e propria di *bhakti*, idee come quelle di «amore» e di «rinuncia» forse non sono sufficienti a definirla, soprattutto se, come qui, non si cerca di ricollegarle al suo significato più fondamentale, che è quello di «partecipazione». Né forse è molto giusto, neppure, parlare della «semplicità» del *Bhakti-Yoga*, quando si riconosca che esso si distingue nettamente dalle forme inferiori di *bhakti*; queste ultime sì, possono essere per i «semplici», ma lo stesso non si può

dire di nessuno *Yoga*; e, se si parla invece di aspirazione verso un qualunque «ideale», allora non si tratta più del tutto di *bhakti*, neppure inferiore, ma di un semplice trastullo infantile per l'uso dei moderni, che non hanno più legami effettivi con nessuna tradizione. Da notare, in quanto a errori di dettaglio, la traduzione assolutamente errata di *para* e di *apara* con «superiore» e «inferiore»; questi due termini possono essere resi soltanto con «supremo» e con «non-supremo», il che indica una relazione totalmente diversa; e, tenuto conto di ciò a cui i due termini si applicano, non è difficile capire che si tratta di molto più di una semplice questione di parole.

Swâmî-Vivêkânanda: *Râja-Yoga, ou la conquête de la Nature intérieure*. Tradotto dall'inglese a cura di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). In questo volume, che, contrariamente ai precedenti, è stato composto in questa forma dallo stesso autore, si trovano alcune delle confusioni diffuse in Occidente sull'argomento; quel che stupisce è il ritrovarle in un Orientale; intendiamo parlare delle false assimilazioni con il «misticismo» e con la «psicologia». In realtà è alla *bhakti* che si può accostare il misticismo, a patto di precisare che però non si tratta in questo caso se non di forme «exoteriche» di *bhakti*, senza nessun rapporto con lo *Yoga*; quanto alla psicologia, essa non può in alcun modo essere una via che porta all'«Unione», anzi, a dire il vero, essa non porta assolutamente a nulla... Per di più, l'esposizione è rovinata in molti punti dall'inopportuna mania di cercare paragoni e accostamenti con la scienza moderna; ne derivano talvolta abbagli curiosi, come quello consistente nell'identificazione dei *chakra* e delle *nâdî* con organi corporei. Strano anche che un Indù nello *Hatha-Yoga* non possa veder altro che una specie di «allenamento» puramente fisiologico; o lo *Hatha-Yoga* è una preparazione a qualcuna delle forme del vero *Yoga*, o non è niente del tutto. La seconda parte del volume contiene una traduzione piuttosto libera dei *Sûtra* di Patanjali, accompagnata da un commento il quale, però, rappresenta soltanto l'interpretazione di Vivêkânanda; quest'ultima non corrisponde, in modo generale, che a un significato molto esteriore, giacché sembra sforzarsi di tutto ricondurre a un livello «razionale»; Vivêkânanda ha realmente creduto che ciò fosse possibile, o ha invece solo temuto di urtare i pregiudizi occidentali se fosse andato più lontano? È difficile dirlo, ma in ogni caso quel che è certo è che egli era afflitto da una forte tendenza alla «volgarizzazione» e al «proselitismo», e che a tale tendenza non è mai possibile cedere senza che debba soffrirne la verità... A questo proposito si potrebbe fare un'esattissima applicazione della nozione di *swadharma*: Vivêkânanda avrebbe potuto essere un uomo assai notevole se avesse avuto una funzione adatta alla sua natura di *Ksatriya*; quel che è certo, però, è che il ruolo intellettuale e spirituale di un *Brâhmano* non era fatto per lui.

Ananda K. Coomaraswamy: *Asiatic Art* (Chicago, The New Orient Society of America). In questo opuscolo, il cui scopo è di indicare con quale spirito deve essere affrontato lo studio dell'arte asiatica se si vuol capirla realmente, l'autore insiste nuovamente sulla nozione dell'arte tradizionale e normale e su ciò che la distingue dai casi anormali, come quello della decadenza «classica» e quello dell'arte europea a partire dal Rinascimento. D'altro canto, uno studio «oggettivo», come si dice oggi, vale a dire in fondo un'osservazione puramente esteriore, in realtà non può condurre a nulla, giacché non c'è nessuna vera conoscenza dove non c'è alcuna conformità tra il conoscente e il conosciuto. Nel caso dell'opera d'arte occorre perciò sapere prima di tutto a quale uso essa era destinata, e inoltre quale significato doveva comunicare all'intelligenza di coloro che la guardavano. Sotto questo riguardo, è essenziale rendersi conto che le apparenze che un'arte tradizionale presenta non sono il semplice richiamo di percezioni visive, ma l'espressione o la realizzazione sensibile di una «contemplazione» (*dhyâna*), la quale è ciò per cui lavora l'artista, e senza cui il prodotto del suo lavoro non sarebbe veramente un'opera d'arte. E per finire, è un errore pensare, come fanno generalmente i moderni, che la ripetizione delle formule trasmesse costituisca una pastoia per le facoltà dell'artista, giacché questi deve aver realmente fatto proprie queste formule attraverso la sua comprensione, che del resto è il solo senso in cui si possa parlare di «proprietà» quando si tratta di idee, e in qualche modo le «ricrea» quando, dopo averle assimilate, le rimanifesta in conformità con la sua propria natura.

Jean Herbert: *Introduction à l'étude des Yogas hindous* (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Si tratta di una conferenza che è stata tenuta presso l'«*Institut International de Psychagogie*» di Ginevra, e ciò spiega forse perché l'autore definisca fin dall'inizio il termine *Yoga* come se «volesse dire, più o meno, una via che conduce verso uno scopo, una disciplina che ci prepara a qualcosa»; la definizione è assolutamente inesatta, giacché, per il fatto stesso che significa «Unione», il termine indica invece lo scopo stesso, e solo per estensione è applicato anche ai mezzi predisposti per raggiungerlo. Per converso, l'autore ha invece totalmente ragione quando denuncia la grossolana semplificazione in virtù della quale gli Occidentali considerano l'essere umano composto solo di due parti, il corpo e lo spirito, sottintendendo che quest'ultimo comprende indistintamente tutto quel che non è corporeo; ma, ci chiediamo, perché rovesciare il significato normale dei termini «anima» e «spirito»? Egli fa veder bene la necessità di vie molteplici, facendo notare che quel che bisogna considerare non è soltanto lo scopo, che di fatto è uno, ma anche il punto di partenza, il quale è diverso a seconda degli individui; poi dà un'idea sommaria dei principali tipi di *Yoga*, avendo cura di precisare inoltre, sempre molto giustamente, che essi non hanno nulla di esclusivo, e

che nella pratica si combinano sempre, vuoi più, vuoi meno, fra di loro. Un'altra cosa che è verissima, è che lo *Yoga* non ha nulla che possa farlo simile a una «religione»; sennonché, sarebbe stato necessario aggiungere che non per questo i metodi indù sono privi, nella loro gran maggioranza, di un carattere rituale che li lega a una forma tradizionale determinata, fuori della quale perdono la loro efficacia; solo che, per rendersene conto, bisognerebbe evidentemente non seguire l'insegnamento di Vivêkânanda... L'autore termina la sua esposizione con un avvertimento contro i ciarlatani che cercano di trar profitto da qualche idea ispirata più o meno vagamente allo *Yoga* per fini che non hanno assolutamente nulla di spirituale; nelle presenti circostanze un monito del genere non è certo inutile!

L. Adams Beck: *Du Kashmir au Tibet: à la Découverte du Yoga*. Tradotto dall'inglese a cura di Jean Herbert e Pierre Sauvageot (Parigi e Neuchâtel, Éditions Victor Attinger). Questo romanzo, scritto con uno spirito di manifesta simpatia per le dottrine orientali, può risvegliare qualche interesse per queste ultime in persone che non le conoscano ancora, e forse condurle in seguito a intraprenderne uno studio più serio. Ciò non significa che il modo in cui certe cose vi sono presentate sia sempre privo di difetti: ad esempio, le dottrine indù e buddhistica vi si mescolano talvolta in maniera molto poco verosimile, il che rischia di suggerire ai lettori idee poco chiare circa i loro rapporti. Veramente lodevole è, invece, che, a differenza di quel che accade quasi sempre in lavori di questo tipo, i «fenomeni» più o meno straordinari non vi occupino che uno spazio assai limitato, e che il loro valore sia in esso ridotto alle sue giuste proporzioni; quando essi si presentino, possono essere interpretati come «segni», ma niente di più. Sotto un altro profilo, lo scopo vero e proprio dello *Yoga* forse non è indicato con tutta la precisione che sarebbe necessaria per evitare ogni confusione in coloro che non ne siano già informati: sarebbe stato opportuno, a questo scopo, far vedere più chiaramente che l'abilità in un'arte, ad esempio, non può costituire se non una conseguenza del tutto accessoria, e allo stesso tempo, in taluni casi, una sorta di «supporto», a condizione che l'orientamento spirituale venga mantenuto in modo invariabile; assumendola invece come un fine, o anche semplicemente ricercandola per se stessa, essa diventerà, al contrario, un ostacolo, e avrà, tutto sommato, da questo punto di vista più o meno gli stessi inconvenienti dei «poteri» dal carattere in apparenza più strano, giacché in fondo sono tutte cose che appartengono pur sempre allo stesso ordine contingente.

J. Marquès-Rivière: *Le Yoga tantrique hindou et tibétain* (Parigi, Collection «Asie», Librairie Véga). Ciò che colpisce subito in questo volumetto è la totale mancanza di accuratezza con cui è stato scritto e stampato; esso formicola letteralmente di svarioni d'ogni tipo, e sfortunatamente non sempre è possibile assegnarli alla categoria degli errori

tipografici... Per quel che riguarda la sostanza, nonostante le pretese a un'«informazione diretta», si tratta più che altro di una compilazione, inteso che la parte più importante del libro è visibilmente dedotta principalmente dal *Serpent Power* di Arthur Avalon e che numerose vi sono anche altre copiature; alcune non sono dichiarate, ma noi abbiamo le nostre buone ragioni per riconoscerle; solo che, senza dubbio proprio per non dare l'impressione di «copiare» pedestremente, l'autore ha pensato bene di sostituire a una terminologia precisa una curiosa accozzaglia di parole vaghe o improprie. Inoltre, si può notare un intero capitolo sulla «reincarnazione» dal quale è assolutamente impossibile dedurre quel che l'autore pensi realmente sulla questione, e questo è sicuramente il miglior modo per non scontentare nessuno; sarà a preoccupazioni di questo tipo che sono anche da attribuire gli strani riguardi con cui viene segnalato il carattere di pura fantasia di certe elucubrazioni del fu Leadbeater e di qualcun altro, o una nota che sembra accettare la realtà delle «comunicazioni» spiritistiche? Non insisteremo sull'abituale confusione «mistica», né ci attarderemo a rilevare certe affermazioni più o meno eccentriche, non tutte concernenti, del resto, le dottrine indù o tibetane (ad esempio la qualifica di «soffiatori» attribuita agli alchimisti), o le considerazioni sugli «idoli bafomettiani»... C'è da chiedersi quale sia il vero scopo perseguito dall'autore; a meno che egli non abbia voluto semplicemente cercare di incuriosire gli eventuali lettori degli altri suoi libri di cui annuncia la prossima pubblicazione.

Shrî Aurobindo: *Lights on Yoga* (Howrah, Shrî Aurobindo Library). Questo libro, composto da estratti di lettere scritte da Shrî Aurobindo ai suoi discepoli in risposta a loro domande, precisa il modo in cui egli considera la via e lo scopo dello *Yoga*: si tratta, egli dice, «non solo di elevarsi dalla ignorante coscienza mondana ordinaria alla coscienza divina, ma inoltre di far discendere la potenza sovramentale di tale coscienza divina nell'ignoranza del mentale, della vita e del corpo, di trasformarli, di manifestare il Divino anche qui, e di creare una vita divina nella materia». Tutto sommato, ciò equivale a dire che la realizzazione totale dell'essere non comprende soltanto il «Supremo», ma anche il «Non-Supremo», i due aspetti del non-manifestato e del manifestato unendosi infine in essa in modo indissolubile, così come sono uniti nel Divino. Forse l'insistenza che l'autore pone nel segnalare in ciò una differenza con «gli altri *Yoga*» rischia di dar luogo a un'interpretazione inesatta; di fatto, ciò non presuppone nessuna «novità», giacché un tale insegnamento è stato in ogni tempo quello della tradizione indù, come del resto quella delle altre tradizioni (il *tasawwuf* islamico, in particolare, è molto esplicito al riguardo); se tuttavia il primo punto di vista sembra generalmente più in evidenza rispetto al secondo nelle esposizioni dello *Yoga*, le ragioni di ciò sono diverse e di diverso ordine, e un giorno o l'altro forse le esamineremo; sarà qui sufficiente far notare prima di tutto che l'«ascensione» deve

necessariamente precedere la «ridiscesa», e poi che l'essere che ha veramente realizzato l'«Identità Suprema» può, in conseguenza di ciò e per ciò stesso, «muoversi a propria volontà» in tutti i mondi (anche se questo esclude, beninteso, che egli debba, nella «ridiscesa», trovarsi nuovamente rinchiuso nelle limitazioni individuali). In tutti i casi, si tratta soltanto di una semplice questione di «modalità», e non di una reale differenza di scopo, il che sarebbe inconcepibile; sennonché non è inutile sottolinearlo, perché troppa gente ha attualmente la tendenza a vedere innovazioni là dove non c'è che un'espressione perfettamente corretta o un adattamento legittimo delle dottrine tradizionali, e ad attribuire in questo alle individualità un ruolo e un'importanza che esse non possono avere in nessun modo. Un altro punto da notare è quello che riguarda il metodo di realizzazione (*sâdhana*) che espone e sostiene Shrî Aurobindo: esso procede, egli dice, «per aspirazione, per concentrazione verso ciò che è interiore o verso l'alto, per apertura nei confronti dell'influsso divino»; in effetti questo è in ogni caso l'essenziale, e ci si può solo domandare se, poiché sembra che si rifiutino così dei mezzi che, quale che sia il loro carattere «accidentale», costituiscono nondimeno un aiuto non trascurabile, così facendo non si aumentino le difficoltà di tale realizzazione, per lo meno nella generalità dei casi, giacché assai poco numerosi (e soprattutto nelle condizioni della nostra epoca) sono coloro per i quali la via più diretta è immediatamente accessibile.

Da quanto diciamo non si deve dedurre che simile via non possa essere adatta a qualcuno, ma soltanto che, a fianco di essa, gli altri *mârga* conservano tutta la loro ragion d'essere per coloro alla cui natura e attitudini essi sono più conformi; del resto, l'esclusività sotto il profilo del metodo non è mai rientrata nello spirito di nessuna tradizione, e certamente nessuno *Yogî* contesterà mai che la via da lui seguita e nella quale guida i suoi discepoli sia in realtà una via fra molte altre, cosa che, come diciamo da un'altra parte, non compromette affatto né l'unità dello scopo finale né quella della dottrina. Non possiamo insistere sui punti di dettaglio, come quelli che si riferiscono alla distinzione dei diversi elementi dell'essere; dobbiamo però esprimere il rammarico che la terminologia adottata in questo libro non sia sempre così chiara come sarebbe stato auspicabile che fosse: indubbiamente non esistono obiezioni di principio da opporre all'impiego di parole come «*Overmind*» e «*Supermind*», ad esempio, ma siccome non sono certo di uso corrente, esse richiederebbero una spiegazione; in fondo, però, la semplice indicazione dei termini sanscriti corrispondenti sarebbe forse stata sufficiente per rimediare a simile difetto.

Shrî Aurobindo: *Bases of Yoga* (Calcutta, Arya Publishing House). Questo lavoro, concepito nello stesso modo del precedente, aggiunge numerosi chiarimenti su diversi punti, in particolare sulle difficoltà che si possono presentare nel corso del lavoro di realizzazione e sul modo di superarle. Esso insiste particolarmente sulla necessità della calma mentale

(la quale non deve essere assolutamente confusa con la «passività») per giungere alla concentrazione e non lasciarsi più disturbare dalle fluttuazioni superficiali della coscienza; l'importanza di queste ultime non deve infatti essere esagerata, poiché «il progresso spirituale non dipende tanto dalle condizioni esteriori, quanto dal modo in cui noi reagiamo ad esse interiormente». Non meno necessaria è la «fede» (si tratta qui, beninteso, di qualcosa di profondamente diverso da una semplice «credenza», contrariamente a quel che pensano troppo spesso gli Occidentali), che comporta un'adesione ferma e invariabile dell'intero essere; di qui l'insufficienza di semplici teorie, le quali non richiedono se non un'adesione esclusivamente mentale. Segnaliamo anche, fra le altre questioni trattate, quelle della regolazione dei desideri e del regime di vita da seguire per ottenere il controllo di sé; non val quasi la pena di dire che in simili considerazioni non ritroviamo nessuna delle esagerazioni che sono al proposito diffuse da certe scuole pseudo-iniziatiche occidentali, ma, al contrario, un avvertimento contro l'errore che consiste nel confondere dei semplici mezzi con lo scopo. L'ultima parte del libro è dedicata all'esame dei diversi gradi di coscienza, con la distinzione essenziale tra il «sovracosciente» e il «subconscio», distinzione ignorata dagli psicologi, a brevi esposizioni sul sonno e i sogni, e alla malattia e alla resistenza che può esserle opposta interiormente. In quest'ultima parte troviamo dei passi che hanno un così stretto riferimento con quel che abbiamo detto noi stessi sullo «psicologismo», da farci credere non inutile una citazione anche un po' lunga: «La psicanalisi di Freud è l'ultima delle cose che dovrebbero essere accostate allo *Yoga*; essa esamina una certa parte, la più oscura, la più pericolosa e la più malsana della natura, il subconscio vitale inferiore, isola qualcuno dei suoi fenomeni più morbosi, e attribuisce loro un'azione assolutamente sproporzionata al loro vero ruolo in natura […] Provo difficoltà a prendere sul serio questi psicanalisti, quando tentano di osservare l'esperienza spirituale alla luce vacillante delle loro torce; e tuttavia, forse bisognerebbe farlo, perché una mezza conoscenza può essere un grande ostacolo per la manifestazione della verità. Questa nuova psicologia mi fa pensare a dei bambini che, imparato un rudimentale alfabeto, per di più incompleto, confondano con atteggiamento di trionfo il loro "a, b, c" del subconscio con il sovraconscio misterioso, e prendano il loro primo libro di oscuri rudimenti per il cuore stesso della conoscenza reale. Essi guardano dal basso verso l'alto, e spiegano le luci superiori con le oscurità inferiori; il fondamento delle cose, però, è situato in alto, e non in basso, nel sovraconscio e non nel subconscio [...] Occorre conoscere il tutto prima di poter conoscere la parte, e il superiore prima di poter capire veramente l'inferiore. Questa è la promessa di una psicologia più grande che attende il suo momento, e di fronte alla quale tutti questi poveri brancolamenti spariranno, e saranno ridotti a nulla». Più chiari di così non si

potrebbe essere, e ci farebbe piacere sapere cosa ne pensano i seguaci delle false assimilazioni che abbiamo a più riprese denunciato...

Shrî Aurobindo: *Lumières sur le Yoga* (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). È la traduzione francese, appena uscita, del primo dei due volumi di cui abbiamo parlato in precedenza; la traduzione, del resto approvata dall'autore, è nel complesso molto esatta, e, per quel che ci riguarda, avanzeremo riserve su un punto solo: la parola *mind* è stata quasi sempre tradotta con «spirito», e qualche volta anche con «intelletto», mentre in realtà non è né l'uno né l'altro, bensì il «mentale» [la «mente»] (*manas*); in qualche caso si è d'altronde ritenuto utile indicarlo in nota; non sarebbe stato più semplice e più chiaro introdurre il termine corretto ed esatto nel testo?

Shrî Râmakrishna: *Un des chemins...* Adattamento francese a cura di Marie Honegger-Durand; prefazione di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Il titolo di questa raccolta di scritti si spiega con il primo dei pensieri che vi sono contenuti: «Esistono vie che conducono a Dio attraverso il puro amore, attraverso lo studio, le buone opere, la contemplazione...; sono tutte vie differenti, ma lo Scopo resta unico». La preoccupazione dell'adattamento a un pubblico occidentale non ci sembra priva di inconvenienti: per poter fare in completa sicurezza, come dice Jean Herbert, «quel che Râmakrishna avrebbe fatto se avesse parlato ai Francesi», occorrerebbe aver raggiunto lo stesso grado spirituale di Râmakrishna... Per cui, ogni tanto l'espressione è un po' vaga o inesatta; per esaminare solo un esempio tipico: perché servirsi del termine «tolleranza» quando ciò di cui si parla è di tutta evidenza la «pazienza», che è ben diverso? Ad ogni modo, nonostante simili imperfezioni, questi pensieri restano nondimeno degnissimi di essere meditati da coloro per cui l'Unità e la Presenza Divina sono cose diverse da semplici formule verbali. – Sotto l'aspetto della presentazione esteriore, crediamo che sarebbe stato meglio introdurre in questo volume un po' più di «sostanza» (certamente si avrebbe avuto solo l'imbarazzo della scelta), invece di inserire in ogni pagina un unico pensiero, quand'anche non occupi più di due o tre righe...

Shrî Râmakrishna: *Les Paroles du Maître*. Conversazioni raccolte e pubblicate dallo Swâmî Brahmânanda. Traduzione francese a cura di Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy e Jean Herbert; prefazione dello Swâmî Yatiswarânanda (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). In questa raccolta il testo è stato seguito molto più fedelmente che in quella precedente, e l'indicazione di un numero abbastanza nutrito di termini originali contribuisce a una più esatta comprensione (senza la presenza del termine *sâdhana*, ad esempio, si resterebbe perplessi di fronte a un'espressione così inadeguata quale «esercizi di devozione»); ci si renderà

conto di tale differenza confrontando le versioni di alcuni passi che si ritrovano nei due volumi. Inoltre, le conversazioni di Râmakrishna raccolte in questo testo sono state raggruppate metodicamente, da uno dei suoi discepoli, secondo gli argomenti ai quali si riferiscono; non è ovviamente possibile presentarne un riassunto o anche solo un compendio, ed è meglio consigliare la lettura del libro a tutti coloro a cui possa interessare. Non è però il caso di fermarsi davanti all'apparente semplicità della forma, sotto la quale chi possiede qualche conoscenza tradizionale scoprirà spesso precisazioni di carattere molto più «tecnico» di quanto potrà vedervi il lettore ordinario; ma naturalmente, come in ogni insegnamento di questo tipo, ciascuno afferra quel che può a misura della propria comprensione, e a ogni buon conto non è mai senza profitto.

Shrî Ramana Maharshi: *Five Himns to Shrî Arunachala, translated from the Tamil original* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Abbiamo parlato, al momento della pubblicazione della prima edizione della traduzione inglese, di questi inni rivolti alla montagna sacra di Arunachala, interpretata come simbolo del «Cuore del Mondo»; la seconda edizione, la quale è stata pubblicata da poco, è stata molto migliorata, sia sotto il riguardo della correttezza della lingua, sia sotto quello della giustezza dell'espressione; inoltre, alcuni commenti che tradivano una certa influenza di idee occidentali sono stati rettificati in un senso più tradizionale, e certamente più conforme al vero pensiero dell'autore.

Shrî Ramana Maharshi: *Upadesa Saram, with English translation and notes by B.V. Narasimhaswamy* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). L'*Upadesa Saram* è un riassunto in trenta brevi stanze dell'insegnamento di Shrî Ramana sullo sviluppo spirituale dell'essere umano; esso dà una definizione delle differenti «vie» (*mârga*) e fa vedere come esse tendano tutte allo stesso fine, il quale in definitiva è sempre «l'assorbimento nella fonte o nel cuore dell'esistenza», che è identico al *Brahma* Supremo. L'assorbimento permanente comporta l'«estinzione del mentale» (*manonâsha*) e, di conseguenza, dell'individualità in quanto tale; sennonché tale «estinzione», lungi dal lasciare dietro di sé un vuoto, fa al contrario apparire una «pienezza» (*pûrna*) veramente infinita, la quale altro non è che il «Sé», ed è la perfetta unità di *Sat-Chit-Ânanda*; si tratta del risultato ultimo della «ricerca» (*vichâra*) della natura reale dell'essere, che corrisponde al «Tu sei Ciò» (*Tat Twam Asi*) delle *Upanishad*.

Shrî Ramana Maharshi: *Who am I?* Translated by S. Seshu Iyer (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Questo volumetto contiene le precisazioni fornite da Shrî Ramana in risposta alle domande poste da uno dei suoi discepoli, sulla «via di ricerca» (*vichâra mârga*) che egli più particolarmente preconizza: l'essere che, cercando di conoscere la

sua vera natura, si domanda chi è realmente, vale a dire che cosa è che costituisce la sua propria essenza, deve rendersi conto prima di tutto, e in via successiva, che non è il corpo, non la forma sottile, non la forza vitale (*prâna*), non il mentale, e neppure l'insieme delle potenzialità che sussistono in uno stato indifferenziato nel sonno profondo; egli non può perciò identificarsi se non con ciò che permane dopo che tutti questi elementi avventizi sono stati eliminati, e cioè con la pura coscienza che è *Sat-Chit-Ânanda*. Questo è il «Sé» (*Âtmâ*) che risiede nel cuore (*hridaya*), ed è l'unica fonte di tutte le manifestazioni mentali, vitali, psichiche e corporee; esso può essere raggiunto attraverso la concentrazione e la meditazione, e lo stato di «assorbimento» in tale «Sé» non ha nulla in comune con l'esercizio di qualsivoglia facoltà o «potere» psichico, né, aggiungeremo noi per prevenire un altro errore di interpretazione troppo frequente in Occidente, con uno stato «psicologico», poiché è essenzialmente di là dal mentale. Di fatto, è questa una via di *Jnâna Yoga* che si trova indicata molto chiaramente nelle stesse *Upanishad*; e che potrebbe essere descritta «tecnicamente» come un processo di riassorbimento graduale dall'esterno verso l'interno, fino al centro vero e proprio dell'essere; tale via culmina infine nella conoscenza del «Sé» e nella realizzazione della sua vera natura (*swarûpa*), realizzazione che è la Liberazione (*Mukti*).

Ramânanda Swarnagiri: *Crumbs from His table* (Trichinopoly, South India, Shrî Narayanaswamy Iyer). È la narrazione di una serie di colloqui con Shrî Ramana nel corso dei quali il metodo di «ricerca» (*vichâra*) di cui abbiamo parlato prima è in certo qual modo «posto in azione», e in cui sono trattate questioni come quelle della «fede» (*shraddhâ*) che è necessaria all'ottenimento della conoscenza, del controllo del mentale e della differenza che esiste tra la sua stabilizzazione temporanea (*manolaya*) e la sua «estinzione» permanente (*manonâsha*), degli ostacoli che si oppongono alla realizzazione del «Sé» e che possono essere superati con una concentrazione costante, del sonno profondo e dei differenti gradi di *samâdhi*. Pare soprattutto specifica dell'insegnamento di Shrî Ramana l'abituale insistenza a far intraprendere fin dall'inizio il metodo di *vichâra*, invece di fermarsi inizialmente a procedimenti preliminari di «purificazione corporea» psichica e mentale, anche se egli riconosce nondimeno la necessità di questi ultimi, e che diversi fra i suoi principali discepoli abbiano espressamente dichiarato che simile metodo diretto non è adatto a tutti; e, come fa notare l'autore, Shrî Ramana non ha mai contestato la legittimità degli altri metodi, ma, al contrario, come abbiamo visto in precedenza, afferma che, più o meno direttamente, essi conducono tutti allo stesso scopo finale.

K.: *Sat-Darshana Bhashya and Talks with Maharshi with forty verses in praise of Shrî Ramana* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Le conversazioni riportate nella prima parte di questo libro trattano anch'esse di argomenti analoghi a quelli che abbiamo ricordato poco fa: i rapporti tra il *vichâra* e la «Grazia» che a esso risponde interiormente, esercitandosi i due movimenti in certo qual modo relativamente in senso contrario; l'identità del *Sad-guru* con il «Sé»; il carattere positivo dello stato di «silenzio» (*mauna*), che non deve assolutamente esser confuso con una semplice mancanza di attività; la residenza del «Sé» nel centro simbolicamente indicato come «cuore»; la differenza tra i *Siddhi* nel senso abituale, o «poteri» ricercati di per se stessi, e che non sono se non ostacoli nei confronti della realizzazione, i *Siddhi* che si producono in modo naturale e normale in quanto manifestazioni contingenti di un determinato stato interiore, e il significato più elevato dello stesso termine (*Jnâna-siddhi*), che è la realizzazione vera e propria del «Sé». La seconda parte è una traduzione commentata del *Sat-Darshana Bashya*, il quale [trattato], scritto originariamente in tamil da Shrî Ramana, fu reso in sanscrito dal suo discepolo Vasishta Ganapati Muni, ed è, come indicato dal titolo, un «discorso sulla percezione della verità»: partendo dalla distinzione di Dio, del mondo manifestato e dell'«anima» (*jîva*), si tratta di superarla per raggiungere la realtà suprema, la quale realtà è il «Sé», il quale appare quando l'«io» e le sue limitazioni si sono dissolti; il *jîvan-mukta*, realizzato che abbia il «Sé», è uno con il Supremo, e la sua condizione e il suo modo d'azione sono incomprensibili per il mentale; tale stato di realizzazione è sempre lo stesso, sia che sia ottenuto in questa vita, sia che sia ottenuto in qualche altro mondo, e non c'è nessuna distinzione di gradi nella Liberazione, che è l'identità cosciente dell'essere con la Verità suprema.

B.V. Narasimhan Swami. *Self Realisation: Life and Teachings of Ramana Maharshi* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Questo libro è una biografia di Shrî Ramana: la sua «vocazione» improvvisa all'étà di diciassette anni, il suo ritiro a vita solitaria ad Arunachala e le difficoltà d'ogni genere che dovette superare per perseverarvi, i suoi rapporti con i discepoli e le istruzioni che impartisce loro, il modo in cui tratta gli animali, la descrizione della vita all'*âshrama*, tutte cose che non si riuscirebbe certo a riassumere in poche righe; cosicché possiamo soltanto consigliare la lettura del libro a coloro che vorranno farsi un'idea un po' completa della «personalità» del Maharshi. Ci sembra particolarmente importante far notare che, a motivo del suo carattere di «spontaneità», la realizzazione di Shrî Ramana rappresenta una via in qualche modo eccezionale, e che, inoltre, indubbiamente proprio a causa di ciò, egli pare esercitare soprattutto quella che potrebbe essere detta una «azione di presenza», giacché, quantunque risponda sempre di buon grado alle

domande che gli sono rivolte, non si potrebbe dire che impartisca un vero e proprio insegnamento regolare. I suoi discepoli sono d'altronde estremamente diversi sotto ogni aspetto, ed egli lascia a ognuno la massima libertà, ciò che, bisogna pur dirlo, produce risultati molto diversi secondo gli individui; ma in fondo, non è forse inevitabile che ciascuno raccolga soltanto i benefici corrispondenti alle sue capacità proprie?

«Who»: *Mahâ Yoga, or the Upanishadic lore in the light of the teachings of Maharshi Ramana* (Pudukotah, South India, The New Light Publishing House). L'autore di questo libretto trova, non senza ragione, una conferma della dottrina delle *Upanishad* nella vita e negli insegnamenti di Shrî Ramana; ma il suo punto di vista può sembrare un po' strano là dove afferma che sono questi ultimi, per i discepoli del Maharshi, a costituire la «Rivelazione» che rappresenta l'autorità innanzi tutto, e che l'antica dottrina vale per essi in virtù del suo accordo con questi insegnamenti; si tratta di una sorta di rovesciamento dei rapporti, il quale mette in luce una nozione non molto giusta dell'ortodossia tradizionale. Per cui pensiamo che convenga lasciare al solo autore la responsabilità delle sue interpretazioni, per lo meno nella misura in cui sono contaminate da un certo «modernismo», e di diversi accostamenti, poco giustificati, con concezioni filosofiche e psicologiche occidentali che rivelano anch'essi la presenza della stessa tendenza. Pur riconoscendo quel che il suo lavoro contiene per altri versi di assai degno di interesse, c'è ragione per rammaricarsi che l'argomento non sia stato trattato, nell'insieme, in modo più conforme alla dottrina a cui si riferisce in modo diretto; ed è probabile che si possa vedere in ciò uno degli effetti meno felici di quell'assenza di insegnamento regolare a cui alludevamo tempo fa, la quale non consente di attribuire in un caso simile alla qualità di «discepolo», per quanto altamente rivendicata, tutta la pienezza del suo significato.

1939

R. Krlshnaswami Aiyar: *Thoughts from the Gîtâ* (Mylapore, Madras, The Madras Law Journal Press). Nella nostra epoca sono stati scritti innumerevoli commentari della *Bhagavad-Gîtâ*, ma la maggior parte di essi sono ben lontani dall'essere conformi allo spirito tradizionale; certo non è il caso di stupirsene quando si tratti di lavori di orientalisti; più strano, e in un certo senso anche più indisponente, è che molti commentari indiani contemporanei siano analogamente viziati, vuoi da un «modernismo» più o meno accentuato, vuoi da preoccupazioni politiche o sociali, i quali hanno portato i loro autori a ridurre o a deformare in modi diversi il senso del testo. Questo libro è stato scritto per reagire contro queste tendenze; ed è in special modo contro coloro che nella *Bhagavad-Gîtâ* vorrebbero vedere esclusivamente una specie di trattato di *Karma-Yoga* che l'autore fa vedere

come essa al contrario insegni molto chiaramente che le tre vie di *Karma*, di *Bhakti* e di *Jnâna* in realtà non portano fino allo stesso punto, che la loro predominanza rispettiva corrisponde piuttosto ad altrettanti gradi successivi, e come sia solo con *jnâna* che può essere ottenuta la realizzazione completa e finale; è evidente che non si tratta assolutamente di «esclusivismo» a favore di questa o di quella via, ma piuttosto, all'opposto, dell'affermazione che ciascuna di esse ha la sua ragion d'essere e anche la sua necessità, a condizione che la si situi al posto che veramente le appartiene. Simile progressione viene osservata in modo correttissimo lungo tutta l'esposizione, e questa è caratterizzata da un linguaggio chiarissimo e il più semplice possibile; diremmo forse, addirittura un po' troppo semplice in alcuni punti, giacché non occorre esagerare con la paura di servirsi dei termini «tecnici» quando il linguaggio ordinario non ne proponga l'equivalente; e a tal proposito l'indicazione di un maggior numero di parole sanscrite avrebbe certo contribuito anche ad accrescere la precisione. Naturalmente non possiamo dare qui un compendio di tutte le questioni trattate nel libro; ci accontenteremo di segnalare in modo più particolare quel che si riferisce alla corrispondenza delle diverse concezioni della Divinità, intese come altrettanti «punti di vista» sempre più profondi che accompagnano i differenti stadi dello sviluppo spirituale, e ciò perché pensiamo che sarebbe difficile trovare un'esposizione più facilmente comprensibile e più completamente soddisfacente di quella che viene offerta qui.

R. Krishnaswami Aiyar: *Thoughts from the Eternal Law* (Mylapore, Madras, The Madras Law Journal Press). In questo libro, concepito nello stesso spirito del precedente, si parla essenzialmente, come dice il titolo, del *Sanâtana Dharma*; e l'autore, distinguendo quel che si riferisce ai differenti elementi costitutivi dell'essere umano, si dedica a esporre la vera ragion d'essere dei diversi tipi di prescrizioni che corrispondono ad essi. Con ragione egli denuncia la profonda ignoranza di cui danno prova coloro che disconoscono o rifiutano tali prescrizioni, o alcune di esse, semplicemente perché non sono in grado di comprenderle realmente, e perché credono, presuntuosamente, che tutto quel che non conoscono sia privo di valore o addirittura non esista; se alcuni fra coloro che pretendono di governare attualmente l'India non ignorassero quasi tutto della tradizione indù, non se la prenderebbero come fanno con istituzioni come quella delle caste, e saprebbero che l'«intoccabilità» ha anch'essa le sue ragioni, le quali derivano dalla natura stessa degli esseri e che nessuno ha il potere di sopprimere. La giustificazione delle prescrizioni propriamente rituali, quella dell'uso delle *pratîka* o immagini rappresentanti aspetti divini, fra altre cose (e anche queste fra quelle contro le quali si accaniscono più volentieri i sedicenti «riformisti»), sono del pari eccellenti; su altri punti ci sarebbe forse da fare qualche riserva, in quanto sono interpretati con un

«letteralismo» un po' troppo esteriore, a detrimento del significato simbolico che è insieme più profondo e più vero, ma è questo un difetto che si rileva soltanto in alcuni passi, e non fra i più importanti. Per quel che riguarda l'affermazione del carattere «universale» della tradizione indù, affermazione della quale qualcuno potrà forse stupirsi, essa necessiterebbe solo di essere chiarita con qualche osservazione più precisa; per noi, tale carattere si deve spiegare con il fatto che la tradizione indù procede direttamente dalla tradizione primordiale, e per questa ragione in qualche modo la rappresenta; è la tradizione primordiale che costituisce veramente il *Sanâtana Dharma* nella sua essenza, tutto il resto in fondo non sono che adattamenti, indubbiamente necessari, alle circostanze di tempo e di luogo.

Raihana Tyabji: *L'Âme d'une Gopî*. Traduzione e prefazione a cura di Lizelle Reymond (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Sotto la forma di un breve romanzo, si tratta della nota storia di Krishna e delle *Gopî*: il titolo potrebbe far temere che sia stata interpretata in modo troppo «psicologico», ma in realtà le cose stanno diversamente, e se ne deduce anzi piuttosto chiaramente il senso vero. Le *Gopî* rappresentano gli esseri individuali, i quali per la via di *Bhakti* riescono ad avere, sia pure a gradi diversi, la percezione del Divino; ciascuna crede però che l'aspetto che ne conosce sia il solo vero, e che quelle che vedono altri aspetti siano in errore; ma bisogna che esse alla fine giungano a riconoscere, come Râdhâ, il Divino sotto tutti i suoi travestimenti, vale a dire sotto le innumerevoli apparenze del mondo manifestato. È interessante notare come l'autrice sia un'Indiana musulmana, il che non le impedisce affatto di mostrare una reale comprensione della tradizione indù; e non è forse il caso di vedere in questo, precisamente, un'applicazione di ciò che abbiamo appena detto del riconoscimento della Verità una sotto le forme molteplici di cui si riveste nelle differenti tradizioni?

Swami Vivêkânanda: *Conférences sur Bhakti-Yoga*. Tradotto dall'inglese da Lizelle Reymond e Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). In questo volume ci si è proposti di riunire diversi frammenti sparsi nelle opere di Vivêkânanda i quali, pur riferendosi a *Bhakti-Yoga*, non avevano trovato posto nel libro omonimo la cui traduzione era già comparsa nella stessa collezione. È abbastanza strano, però, che non sia possibile conoscerne esattamente la provenienza: non si sa se si tratti veramente di conferenze diverse, o solo di note prese da altre persone nel corso delle stesse conferenze; del resto ciò ha un'importanza solo secondaria, visto che in ogni caso le due raccolte si completano vicendevolmente.

Naturalmente le idee esposte in questa richiederebbero le stesse riserve già da noi formulate a proposito della precedente; anche qui, beninteso, non è che non ci siano delle osservazioni interessanti, ad esempio sulla necessità

del *guru* o su quella dell'uso dei simboli, cose che d'altronde non sono specialmente proprie della via di *Bhakti*; sennonché si tratta di qualcosa che richiede di essere letto con precauzione e da parte di persone sufficientemente preparate da poter discernere quel che è soltanto «adattamento» modernizzato da quel che riflette veramente qualcosa dell'insegnamento tradizionale. Ci permetteremo una piccola osservazione: giacché il libro è destinato a completare *Bhakti-Yoga*, perché è stata riprodotta tutta la parte intitolata *Parâ-Bhakti*, la quale, a parte l'aggiunta di alcune note, fa totalmente doppio uso con quella che si trova sotto lo stesso titolo nell'altro volume?

Shrî Krishna Prem: *The Yoga of the Bhagavad Gîtâ* (Londra, John M. Watkins). L'autore di questo nuovo commento sulla *Bhagavad-Gîtâ* è di origine inglese, il che, bisogna riconoscerlo subito, si vede abbastanza poco, se non in alcuni punti dove emergono taluni pregiudizi decisamente occidentali contro i «preti» e i «dogmi», insieme a una certa tendenza a sminuire l'importanza e il valore dei riti. Sempre in questa luce, si possono lamentare alcuni riferimenti a lavori «teosofistici» e ad esperienze «metapsichiche»; inutile dire, invece, che riteniamo perfettamente legittimi gli accostamenti con Plotino e i libri ermetici, inteso che si tratta, in questo caso, di insegnamenti che, anche se appartengono ad altre forme tradizionali, non per questo sono meno conformi allo stesso spirito. Inoltre, l'autore rifiuta risolutamente di tener conto di tutte le discussioni degli orientalisti, dei quali denuncia assai giustamente il metodo incurabilmente esteriore», che non può portare a nessuna vera comprensione. Partito dall'idea di spiegare il significato dei titoli dei differenti capitoli della *Bhagavad-Gîtâ*, egli ha finito coll'andare ampiamente fuori da questa cornice, per commentare tutto l'insieme della *Bhagavad-Gîtâ* stessa: il suo modo di vedere è che essa costituisca un vero e proprio manuale di *Yoga*,assumendo la parola nel suo significato «totale», vale a dire secondo il senso in cui essa non indica l'una o l'altra delle «vie» particolari che portano anch'esse tale nome, ma «la via seguendo la quale l'uomo unisce il suo io finito all'Infinito», e della quale i diversi *Yoga* sono soltanto altrettanti aspetti; ed «è non tanto una sintesi di tali insegnamenti separati, quanto piuttosto il tutto originario e indiviso di cui essi rappresentano formulazioni parziali». Questo modo di vedere ci pare totalmente esatto, e il libro, colmo di vedute interessantissime che non possiamo pensare di riassumere, è certamente uno di quelli, sfortunatamente troppo rari, che non si leggerà senza trarne un reale profitto.

1940

Shrî Ramana Maharshi: *A Catechism of Enquiry* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Questo volumetto è la traduzione di

istruzioni date da Shrî Ramana a uno dei suoi discepoli per guidarlo nella ricerca del «Sé», ricerca che deve condurre infine alla realizzazione della vera natura dell'essere. Poiché il «Sé» è identico al «Supremo», ogni adorazione del «Supremo» in fondo non è altro che una forma della ricerca del «Sé»; quest'ultima, quali che siano i mezzi con i quali è condotta, costituisce l'unico metodo che permetta di eliminare gradualmente tutti gli ostacoli e di giungere alla «Liberazione». L'essenza di questi insegnamenti si può riassumere nelle seguenti parole: «Realizza la Beatitudine perfetta attraverso la meditazione costante sul Sé».

Shrî Ramana Maharshi: *A Catechism of Instruction* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Quest'altro libro è stato composto raggruppando gli insegnamenti dati da Shrî Ramana in risposta a domande poste da suoi discepoli; vi si trattano principalmente i seguenti argomenti: le caratteristiche essenziali dell'istruzione spirituale (*upadêsha*) e i segni distintivi del *Guru*; il metodo di realizzazione (*sâdhana*) e le sue diverse modalità, in particolare il *vichâra-mârga*, ossia la ricerca del «Sé» di cui si parla nel testo precedente; l'«esperienza» (*anubhava*), ossia la realizzazione vera e propria e i suoi differenti stadi; e infine, le caratteristiche dello stato di colui che permane fermamente stabilito nella Conoscenza (*ârûdha-sthiti*), stato immutabile di completa identità o assorbimento nel «Sé». Troviamo un po' fuori posto l'uso della parola «catechismo» nel titolo dei due volumi (dei quali solo il secondo è del resto redatto in forma «catechistica», cioè secondo una sequenza di domande e risposte), perché in Occidente essa evocherà quasi inevitabilmente l'idea di un insegnamento puramente exoterico, per di più di livello del tutto elementare; esistono «associazioni» delle quali occorre tenere conto se si vogliono evitare gli equivoci, e sfortunatamente gli Orientali che scrivono in una lingua occidentale non sempre se ne curano abbastanza.

Shrî Aurobindo: *Les bases du Yoga*, preceduto da uno studio di Nolini Kanta Gupta sullo *Yoga* di Shrî Aurobindo (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Abbiamo già parlato dell'edizione inglese di questo libro; sarebbe perciò bastato che segnalassimo semplicemente la pubblicazione di questa traduzione francese, sennonché essa è stata fatta precedere da un'introduzione che, è il caso di dirlo, non manca di sollevare talune obiezioni. Prima di tutto, quando Shrî Aurobindo parla personalmente del «nostro *Yoga*», ciò può capirsi, in un senso del tutto legittimo, dello *Yoga* che egli pratica e insegna; ma quando altri parlano dello «*Yoga* di Shrî Aurobindo», essi lo fanno talvolta in modo tale che sembrano volere con ciò attribuirgliene la proprietà, o rivendicare per lui una specie di «diritto d'autore» su una particolare forma di *Yoga*, ciò che non è ammissibile, poiché qui siamo in un campo in cui le individualità non contano; d'altronde, vogliamo credere che Shrî Aurobindo in questo genere di cose

non c'entri per nulla, e che in esse occorra piuttosto vedere solo la manifestazione di uno zelo un po' indiscreto e alquanto goffo da parte di taluni dei suoi discepoli. Ma in fondo la cosa più grave è forse che l'introduzione di cui stiamo parlando sia pesantemente viziata da concezioni «evoluzionistiche»; citeremo soltanto due o tre frasi caratteristiche di questo suo aspetto: «Fino ad ora la mortalità è stata il principio che ha retto la vita sulla terra; essa sarà sostituita dalla coscienza dell'immortalità. L'evoluzione è avvenuta attraverso lotte e sofferenze; d'ora in poi essa sarà una fioritura spontanea, armoniosa e felice [...] L'uomo è ormai vecchio di più di uno o due milioni d'anni; è per lui ormai tempo di lasciarsi trasformare in un essere di tipo superiore». Come possono affermazioni simili conciliarsi con la più elementare nozione della dottrina tradizionale dei cicli, e, più in particolare, con il fatto che al presente ci troviamo nel periodo più oscuro del *Kali-Yuga*?

Shrî Aurobindo: *La Synthèse des Yogas*. Volume I: *Le Yoga des Oeuvres divines* (Première partie) (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Questo lavoro, apparso in inglese nella rivista «*Arya*» dal 1914 al 1921, consta di quattro parti: 1ª *Le Yoga des Oeuvres divines*; 2ª *Le Yoga de la Connaissance*; 3 ª *Le Yoga de la Dévotion*; 4 ª *Le Yoga de la Perfection*; il presente volume porta solo la traduzione dei primi sei capitoli, riveduta e accresciuta dall'autore. Come indicano il titolo e il sottotitolo, si tratta di una visione d'insieme in cui le diverse forme di *Yoga* sono riunite o combinate allo scopo di concorrere alla perfezione (*siddhi*) dello «*Yoga* integrale», del quale esse non sono in realtà che altrettante ramificazioni; la prima parte è dedicata al *Karma-Yoga*. L'autore, com'è ovvio, insiste principalmente sul distacco dal frutto delle opere, seguendo la dottrina insegnata nella *Bhagavad-Gîtâ*; egli presenta questo distacco soprattutto come un «dono di sé» e come un «sacrificio», e quest'ultimo termine è forse qui un po' equivoco, giacché, nel suo senso proprio, esso comporta essenzialmente un elemento rituale che nello scritto non traspare ben chiaramente, nonostante vi sia fatta allusione al «sacrificio del *Purusha*» interpretato come «la divina azione comune proiettata all'inizio di questo mondo, quale un simbolo della solidarietà dell'universo». D'altronde, e ciò in modo generale, tutto quel che si riferisce all'aspetto propriamente «tecnico» della questione è lasciato un po' nell'ombra; può darsi che ciò sia voluto, nondimeno la cosa non manca di dare talvolta una certa impressione di «vago» che rischia di sconcertare il lettore generico, intendiamo il lettore che non possieda i dati necessari per integrare quel che si presenta in tal modo incompleto. Inoltre, occorre por mente a non lasciarsi indurre in errore dalla terminologia adottata, poiché alcune parole sono intese in sensi molto lontani da quelli che hanno abitualmente; pensiamo in particolare, così dicendo, all'espressione «essere psichico» di cui l'autore sembra aver quasi fatto un sinonimo di *jîvâtmâ*; simile uso del termine «psichico» non è

solo inabituale, ma per di più decisamente contrario al suo significato originario, e veramente non vediamo come si potrebbe giustificarlo. Tutte queste imperfezioni non diminuiscono però l'interesse delle considerazioni esposte in questo libro, anche se esso non fornisce una visione completa dell'argomento, cosa che sarebbe stata senza dubbio impossibile; a ogni modo le nostre osservazioni stanno a indicare che esso non è leggibile senza qualche precauzione.

Shrî Aurobindo: *L'Isha Upanishad* (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). Questo volume porta il testo sanscrito e la traduzione dell'*Isha Upanishad*, accompagnati da un commento; esso era apparso in parte nell'edizione francese della rivista «*Arya*», di cui furono pubblicati solo pochi numeri negli anni 1914-1915; la traduzione dell'originale inglese, rimasta allora inconclusa, è stata ora terminata da Jean Herbert. All'inizio del suo commento l'autore fa notare come «le *Upanishad*, destinate a illuminare più che a istruire, siano redatte per ricercatori già familiarizzati, per lo meno nel loro insieme, con le idee dei veggenti vêdici e vêdântici, e in possesso di almeno qualche esperienza personale delle realtà alle quali si riferiscono. I loro autori si dispensano perciò dall'esprimere le transizioni di pensiero e dallo sviluppare nozioni implicite o secondarie [...] Sono espresse soltanto le conclusioni, e il ragionamento su cui esse si fondano rimane sottinteso; le parole lo suggeriscono, ma non lo comunicano apertamente alle facoltà di comprensione». Ciò è perfettamente esatto, e noi del resto pensiamo che un tale modo di procedere rispecchi qualcosa di inerente alla natura stessa dell'insegnamento tradizionale di cui è questione; Shrî Aurobindo ritiene però che «un metodo di questo tipo non sia più applicabile per il pensiero moderno»; sennonché, merita forse quest'ultimo che gli siano fatte concessioni, dal momento che, in quanto specificamente moderno, esso si presenta troppo evidentemente incapace di ricevere e di capire un qualsiasi insegnamento tradizionale? È certo che si può tentare di rendere le idee più esplicite, nel che, tutto sommato, consiste la ragion d'essere di ogni commento; ma è veramente assai pericoloso il voler «sistematizzarle», giacché una delle caratteristiche essenziali delle idee di ordine metafisico è precisamente di non potersi prestare a nessuna «sistematizzazione»; e, per di più, è forse necessario presupporre un «ragionamento sottinteso» in un testo che enuncia verità la cui vera fonte è puramente intuitiva? Le nostre osservazioni si riferiscono principalmente alla «manipolazione» di cui è frutto il commento del quale parlavamo: la sua divisione in differenti «movimenti di pensiero» (espressione che del resto è lungi dall'esser chiara) può sembrare piuttosto artificiosa, per lo meno a chi non sia esclusivamente abituato all'uso delle forme tipiche del «pensiero moderno». A ogni buon conto, fatte queste riserve, i diversi paragrafi del commento, presi in se stessi, e indipendentemente dal contesto troppo «razionale» in cui si è voluto inserirli, contengono gran numero di

vedute molto interessanti, la cui lettura e meditazione non potranno essere senza profitto, soprattutto se chi legge possiede già una certa conoscenza della dottrina indù.

J. Marquès-Rivière: *Rituel de Magie tantrique hindoue: Yantra Chintâmani (Le Joyau des Yantras)*, tradotto per la prima volta in francese e preceduto da uno studio sul Tantrismo (Parigi, Librairie Véga, Collection «Asie»). L'autore afferma di aver «scelto il titolo "Magia tantrica" in mancanza di un nome più adatto, anche se il testo va molto al di là del concetto corrente che della scienza magica ci si fa in Occidente»; sarà anche vero, tuttavia, pur volendo trascurare le deformazioni di significato che questa parola ha subito a causa dell'incomprensione moderna, di fatto qui si tratta veramente di magia, vale a dire di una scienza tradizionale ben reale, anche se di tipo inferiore. È perciò solo di un aspetto secondario del Tantrismo che il libro si occupa, il Tantrismo essendo, come abbiamo spiegato in altra occasione, innanzi tutto iniziatico e non affatto «magico» nella sua essenza, contrariamente all'idea errata che ci si fa talvolta di esso; resta da chiedersi qual è l'interesse che val la pena di attribuire esattamente a tale aspetto magico e, per quanto ci riguarda, preferiremmo vedere lo sforzo dei traduttori rivolgersi piuttosto a testi di carattere più propriamente dottrinale. A ogni buon conto, importa notare che un rituale del genere, insieme a tutto quel che è a esso legato, non ha valore reale né efficacia, se non per chi sia effettivamente ricollegato alla tradizione indù; in tali condizioni, la sua traduzione integrale rappresenta solo una «curiosità», e sarebbero stati sufficienti pochi esempi per permettere di rendersi conto della natura dei procedimenti impiegati, che era l'unica cosa che presentasse qualche interesse in un caso del genere. A nostro modo di vedere, è l'introduzione a essere più importante che non il testo vero e proprio, in quanto espone idee generali sia sul Tantrismo sia sugli *Yantra*; tali idee in parte sono ispirate al lavori di Arthur Avalon, e in parte fanno riferimento a quanto l'autore ha potuto vedere personalmente nel corso di un viaggio in India; peccato che in certe occasioni il testo risenta di una certa influenza delle teorie «sociologiche» occidentali. Come nei precedenti lavori dello stesso autore numerose sono le negligenze, di cui alcune piuttosto strane: ad esempio, *Vishwakarman* diventa *Viskraharman*, e può trattarsi di un errore di stampa, ma l'errore che proprio non si può addebitare a questa categoria è che *Marishi* sia stato fatto identico a *Mahârishî*, mentre si tratta di tutta evidenza del nome della dea «mahâyânica» *Marichi*! Segnaliamo anche che *Chintâmâni*, tradotto troppo approssimativamente con «gioiello» (termine che rende soltanto *Mâni*), è l'equivalente indù della «pietra filosofale».

C. Kerneiz: *Le Karma Yoga, ou l'action dans la vie selon la Sagesse hindoue* (Parigi, Éditions Jules Tallandier). Questo libro è certo più «inoffensivo» dello *Yoga de l'Occident* dello stesso autore, di cui abbiamo

avuto modo di parlare in precedenza; ma questo non vuol dire che esso contenga, nonostante il suo titolo, molta più «saggezza indù» autentica. Vi troviamo, al contrario, un assortimento di cose ben occidentali: idee «reincarnazionistiche», considerazioni «morali» nel senso più comune della parola, tentativi di accostamento con le teorie scientifiche moderne, e l'inevitabile psicanalisi. Per rendersi conto del grado di competenza dell'autore in fatto di dottrine indù, basta vedere, ad esempio, l'interpretazione più che fantasiosa data al simbolismo del monosillabo *Om* (per lui costituito da due soli elementi), o l'assimilazione che ha la pretesa di affermare tra *Ânanda* e la «sessualità»! Segnaliamo inoltre un abbaglio piuttosto divertente: il termine tibetano *Bardo*, letteralmente «tra due», costituisce la denominazione del «mondo intermedio», ovverosia della sfera psichica; ora, credendo che tale parola si applichi alla «personalità umana dopo la morte» o all'«entità disincarnata», egli parla della «sorte di un *Bardo*», di «comunicazione tra il *Bardo* e il suo ambiente», e via di seguito; e a ogni buon conto fa riferimento alla tradizione del *Bardo Tödol*: in qual modo l'ha mai letta? Questi pochi esempi ci paiono più che sufficienti, per cui non insisteremo oltre; compiangiamo gli sfortunati lettori che, non possedendo da altre fonti nessuna nozione sulle dottrine orientali, accoglieranno con fiducia la «presentazione» che ne viene loro fatta attraverso lavori di questo tipo!

Shrî Ramana Maharshi: *Maharshi's Gospel* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). Questo volumetto è stato pubblicato in occasione del sessantesimo anniversario di Shrî Ramana, il 27 dicembre 1939; si tratta, come quasi tutti i precedenti, di una raccolta di risposte da lui date a domande rivoltegli da diversi discepoli. I principali argomenti a cui esse si riferiscono sono: la rinuncia al frutti dell'azione, il silenzio e la solitudine, il controllo della mente, i rapporti di *Bhakta* e *Jnâna*, il «Sé» e l'individualità, la realizzazione del «Sé», la funzione del *Guru* nel suo duplice significato «esteriore» e «interiore». In particolare faremo rilevare l'insegnamento che si riferisce all'azione: non è quest'ultima in sé, a costituire un impedimento alla realizzazione, ma l'idea che sono «io» che agisco, e lo sforzo fatto tanto per astenersi dall'azione quanto quello fatto per agire; l'azione compiuta con distacco perfetto non ha influenza sull'essere. Segnaleremo anche ciò che riguarda gli effetti di quella che possiamo chiamare un'«azione di presenza»; la comunicazione della Conoscenza può avvenire realmente soltanto nel silenzio, attraverso un irraggiamento di forza interiore che è incomparabilmente più potente della parola e di tutte le altre manifestazioni di una attività esteriore qualsiasi; si tratta, in fin dei conti, della vera dottrina del «non-agire».

Shrî Ramana Maharshi: *Who am I?* (Tiruvannamalai, South India, Shrî Ramanashramam). In occasione della nuova edizione di questo opuscolo la

traduzione è stata migliorata o addirittura integralmente rifatta; si può forse lamentare soltanto la diminuzione del numero dei termini sanscriti in trascrizione rispetto alla prima versione, giacché essi aiutano sempre molto a precisare il senso. Alla fine è stata però aggiunta la traduzione inglese di un poema sulla «Conoscenza del Sé» composto da Shrî Ramana su richiesta di uno dei suoi discepoli.

Clarence H. Hamilton: *Whei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Vasubandhu, translated from the Chinese version of Hsuan Tsang, Tripitaka Master of the T'ang Dynasty* (New Haven, Connecticut, American Society). Il trattato in questione è il primo dei due testi classici fondamentali della scuola *Vijnaptimâtra* (è questa la denominazione tradotta con *Representation-only*), uno dei rami della scuola mahâyânica *Yogâchâra*; questi due testi sono la *Vimshatikâ* e la *Trimshikâ di Vasubandhu* di cui qualche anno fa Sylvain Lévi aveva fornito una sedicente traduzione francese quasi totalmente incomprensibile: incaponendosi a voler rendere ogni parola del testo con un termine unico, anche quando non esistono in francese termini corrispondenti, si era ridotto a doversi continuamente servire di neologismi come «*inscience*», «*mentation*», «*ainsité*», «*essencité*», i quali non sono che veri e propri barbarismi, e di espressioni ancora più inverosimili, quali una «*notation de tréfonds*», una «*imprégnation de concoction*», una «*révolution du récipient*», una «*mise-au-point de barrage*», e via di questo passo, a cui è impossibile assegnare un qualunque significato; è questo sicuramente un esempio perfettamente indicato per far vedere come non abbiamo mai esagerato quando abbiamo parlato dei difetti di certi lavori degli «orientalisti» e della loro assoluta inutilità. L'autore della presente traduzione inglese ci sembra dar prova di molta indulgenza nei confronti del suo predecessore accontentandosi, come fa, di dichiarare che non ha avuto la possibilità di seguire il suo «vocabolario specialistico» e attribuendone la stranezza alla «preoccupazione di conservare le sfumature linguistiche»; la verità è che, con la pretesa di «rendere esattamente il senso», Sylvain Lévi di sensi non ne ha dato assolutamente nessuno. Lo Hamilton, fortunatamente, non ha soggiaciuto a questo difetto; non che la sua traduzione non possa essere discussa su certi punti, giacché il testo è sicuramente difficilissimo, a motivo della natura stessa delle idee che vi si esprimono, né, a tal proposito, ci si dovrebbe troppo fidare delle possibilità della terminologia filosofica occidentale; ma, a ogni buon conto, essa può per lo meno essere capita, e nel suo insieme presenta un senso assai plausibile. La traduzione, con il testo cinese di Hiuen-tsang a fronte, è accompagnata da note che forniscono un buon numero di delucidazioni, e preceduta da una introduzione che comprende un compendio storico delle versioni cinesi del trattato e un'analisi del suo contenuto; quest'ultima è forse un po' influenzata dall'idea che si tratti di qualcosa di paragonabile

all'«idealismo» occidentale, anche se l'autore riconosce che «la dottrina idealistica di Vasubandhu è in definitiva al servizio di una realizzazione sovra-intellettuale» (noi diremmo più esattamente «sovrarazionale»); ma non è precisamente questo il punto essenziale, il punto cioè che, differenziando profondamente questa dottrina dalle speculazioni filosofiche moderne, le conferisce il suo carattere reale e la sua vera portata?

A.M. Hocart: *Les Castes*. Tradotto dal manoscritto inglese a cura di E.J. Lévi e J. Auboyer (Parigi, Paul Geuthner). Questo studio differisce in modo rimarchevole da quel che si ha l'abitudine di scrivere in Occidente sullo stesso argomento, e ciò senza dubbio perché l'autore (il quale sfortunatamente è morto prima della sua pubblicazione) non era un orientalista di professione, ma aveva avuto occasione di effettuare, nel corso di una carriera amministrativa a Ceylon e in Polinesia, osservazioni dirette che gli sono servite come base per il suo lavoro. Ciò gli dà il diritto di criticare con giusta severità le teorie inventate da quegli «scienziati» moderni che «erano così inquinati dal loro senso critico da arrivare a pensare di saperla più lunga sugli antichi degli antichi stessi», e da respingere pregiudizialmente tutte le spiegazioni tradizionali contenute nei testi antichi per la sola ragione che questi testi erano tradizionali, mentre un esame imparziale dei fatti conferma invece il valore di tali spiegazioni e mette in rilievo l'inanità di quelle che si è avuto la pretesa di opporgli. Uno degli esempi più rivelatori di simili teorie di fantasia, inventate dal moderni, è quello secondo cui la distinzione delle caste dovrebbe la sua origine a una differenza di razza, e ciò a motivo del fatto che la casta è indicata con il termine *varna*, termine che letteralmente significa «colore»; l'autore non ha difficoltà a far vedere come i colori attribuiti alle diverse caste non possano rappresentare quelli di altrettante razze; come essi siano in realtà puramente simbolici, e come siano, in accordo con l'insegnamento dei testi tradizionali, in rapporto con una ripartizione, reperibile presso i popoli più diversi, in quattro quadranti corrispondenti ai punti cardinali; quest'ultimo argomento è del resto d'importanza tale, da farci pensare che valga la pena di delucidarlo in un articolo a parte. È un peccato che l'autore non abbia pensato che il termine *jâti*, altra denominazione della casta che significa «nascita», poteva anch'esso avere un valore simbolico; fondamentalmente tale parola indica innanzi tutto la natura individuale, giacché sono le virtualità proprie a ciascun individuo a determinare le condizioni della sua nascita; e quand'anche la si interpreti nel senso di «lignaggio», occorre però tener conto del fatto che simile lignaggio può spesso essere inteso soprattutto in senso spirituale, com'è indicato da certe «genealogie» che altro non sono, manifestamente, se non «catene» tradizionali. Comunque sia, quel che emerge nettamente dai fatti esposti è che «il sistema delle caste è un'organizzazione sacrificale», noi diremmo piuttosto «rituale», parola la cui accezione è più ampia, tenuto conto che esistono evidentemente diversi

altri generi di riti oltre ai sacrifici; e se le caste e le loro suddivisioni sembrano in certa misura essere identiche a mestieri, ciò avviene precisamente perché esse sono essenzialmente delle funzioni rituali, poiché «i mestieri e i riti non possono distinguersi con esattezza, e [che] la parola sanscrita *karma*, "azione", "opera", si applica ad entrambi»; e [che], aggiungeremo noi, in una società rigorosamente tradizionale ogni occupazione, di qualunque natura sia, ha necessariamente un carattere rituale. Questa non è però una ragione per attribuire indistintamente a tutte queste funzioni, come fa l'autore, la qualifica di «sacerdotali», ciò che costituirebbe un equivoco inopportuno; la stessa cosa diremo nel caso (giacché a questo proposito si sente una certa esitazione nelle idee) in cui la qualifica di «sacerdotali» sia applicata soltanto alle due prime caste; ogni membro della società ha di necessità certi riti da compiere, ma quel che caratterizza in proprio la funzione sacerdotale come tale e la distingue da tutte le altre è innanzitutto l'insegnamento della dottrina. Più grave ancora è il fatto che l'autore indichi costantemente gli *Ksatriya* come la prima casta e i *Brâhmana* come la seconda, inversione che è contraria a ogni tradizione e rende inoltre incomprensibili certe cose, come avremo forse occasione di spiegare in altra sede; evidentemente la sua idea è di porre la regalità al vertice della gerarchia, e di conseguenza al di sopra del sacerdozio (inteso questa volta nel suo senso proprio), ma è precisamente questo che è insostenibile dal punto di vista tradizionale, e dove la cosa esiste di fatto, essa non è che il segnale di uno stato di degenerazione; è questo il caso, probabilmente, di talune società polinesiane studiate dall'autore, e anche a Ceylon è possibile che l'influsso del Buddhismo abbia introdotto alterazioni dello stesso tipo, anche se l'estinzione delle caste superiori rende la cosa più difficile da constatare direttamente. Per altri versi, l'autore sembra non rendersi conto della ragione profonda dei riti, di quello che ne è il principio stesso, e, più generalmente, dell'elemento «non-umano» che è inerente a ogni istituzione tradizionale: se la società è costituita ritualmente non è per ragioni più o meno «psicologiche», ma perché essa è, a motivo di ciò, a immagine delle realtà di ordine superiore. Quel che abbiamo detto mette perciò in rilievo l'esistenza nel testo di lacune che possono essere colmate solo con l'aiuto di una conoscenza più profonda delle dottrine tradizionali; ma questo non vuol dire che il libro non contenga una gran quantità di dati interessantissimi, che non possiamo naturalmente pensare di riassumere né di enumerare particolareggiatamente, molti dei quali potrebbero servire come punto di partenza per considerazioni che andrebbero molto più in là di quanto l'autore stesso abbia potuto sospettare. Si potrebbero ancora rilevare alcune inesattezze di terminologia, quali ad esempio la denominazione di «coltivatori» attribuita al *Vaishya*, denominazione troppo limitativa per applicarsi all'intera casta, l'uso errato della parola «iniziazione» per definire l'ammissione in una casta, o la confusione dei «Titani», che corrispondono agli *Asura*, con i «Giganti», che sono tutta un'altra cosa; non insisteremo

però oltre sui difetti di questo tipo, i quali nell'insieme hanno un'importanza del tutto secondaria; e se si è giustificati a rilevare che le osservazioni riferentisi a certi mestieri dell'Egitto attuale hanno un rapporto assai contestabile con la questione delle caste, rimangono ancora molti altri punti più validi di paragone a mostrare come tale istituzione, lungi dall'essere particolare dell'India, come troppo spesso si crede, rappresenti all'opposto, in realtà, qualcosa di molto generale che si ritrova, sotto l'una o l'altra forma, nella costituzione di tutte le società tradizionali; e ciò, possiamo dire, perché è rigorosamente conforme alla natura stessa delle cose e all'intero ordine cosmico.

1945-1946

Rabindranath Tagore: *Sâdhanâ*. Traduzione e prefazione a cura di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). A nostro modo di vedere, il miglior capitolo di questo libro è il primo: in esso l'autore protesta molto giustamente contro l'opposizione artificiale che l'Occidente ha la pretesa di stabilire tra l'uomo e la natura, opposizione che comporta una negazione dell'unità di fondo di tutto ciò che esiste; in India, al contrario, «lo stato in cui si realizza la propria parentela con il tutto e si penetra in tutte le cose per mezzo dell'unione con Dio (il quale, come del resto è detto nel testo, non ha nulla a che vedere con la «pura astrazione» dei filosofi moderni) era considerato il fine ultimo e il compimento dell'umanità». Il seguito, sfortunatamente, è meno soddisfacente: è comprensibile che un poeta rifugga dal rinunciare al mondo delle forme, e noi siamo anche disposti ad ammettere che, per seguire la sua propria via, egli debba, più di ogni altro uomo, assumere come appoggio le forme; ma tale via non è che una fra molte altre, o, più esattamente, questo non è che il punto di partenza di una possibile via; se non si procede oltre, non si oltrepasserà mai il livello della «coscienza cosmica», e questa rappresenta solo una tappa transitoria, molto lontana dal fine supremo, tappa alla quale può addirittura essere pericoloso fermarsi troppo. Il nostro timore è proprio che l'autore non veda nulla al di là di questa tappa, e il modo in cui traduce certi termini nelle citazioni delle *Upanishad* da lui fatte porta il marchio di questo modo di vedere limitato: è forse sostenibile, ad esempio, che Ânanda significhi la «gioia»? A ogni buon conto, il titolo del libro è piuttosto deludente, poiché in esso non si parla mai di «realizzazione» in senso metafisico, né della «tecnica» che può portare effettivamente a quest'ultima; Tagore può essere un gran poeta, ma non è certo possibile considerarlo un «Maestro spirituale».

Swâmî Siddheswarânanda; Dr. Sarma K. Lakshman; Swâmî Tapasyânanda: *Études sur Ramana Maharshi* (Volume premier). Introduzione e traduzione a cura di Jean Herbert (Frameries, Belgio, Union

des Imprimeries). Nell'introduzione Jean Herbert si scusa per aver pubblicato soltanto degli studi su Shrî Ramana invece di scritti di quest'ultimo; è cosa certa che tali scritti sono ben poco numerosi, e che anche le diverse raccolte dei suoi insegnamenti orali pubblicate finora costituiscono solo qualcosa di frammentario e di incompleto; ci chiediamo però se le uniche ragioni di una simile astensione siano queste, e ciò che potrebbe far pensare che debbano essercene altre è la critica piuttosto amara fatta in quest'occasione sulle persone che circondano il Maharshi... È però assolutamente vero che questi «non accetta nessun discepolo» nel senso proprio della parola, anche se molte persone rivendicano troppo facilmente tale qualità; siamo dubbiosi, d'altronde, sul fatto che si possa «sperare che un giorno o l'altro egli accetti di assumere la funzione di *guru*», giacché ci sembra accertato che se egli esercita solo quella già da noi chiamata «azione di presenza» sia a motivo del carattere estremamente eccezionale della via da lui seguita. – La parte principale del primo volume è costituita da una traduzione, un po' modificata in certi punti, del libro pubblicato in precedenza dal Dr. Sarma K. Lakshman in inglese con il titolo *Mahâ-Yoga* e sotto lo pseudonimo di «*Who*»: a suo tempo ne abbiamo già parlato, e abbiamo indicato allora le riserve che era il caso di avanzare su di esso dal punto di vista dottrinale; perciò non ritorneremo sull'argomento se non per ricordare che lo studio va riguardato come l'esclusiva espressione di idee proprie del suo autore. La presente traduzione è incastonata tra una prefazione e un'appendice; nella prima lo Swâmî Siddheshwarânanda si dedica a caratterizzare la via e l'atteggiamento di Shrî Ramana, e fa notare inoltre, molto giustamente, gli errori commessi da uno scrittore che ha preteso darne un apprezzamento secondo la prospettiva della «mistica» occidentale; quanto all'appendice dello Swâmî Tapasyânanda, essa dà un'impressione di tal «reticenza» che non si può fare a meno di chiedersi perché l'abbia scritta!

F.J. Alexander: *Le Royaume Intérieur*. Traduzione francese a cura di Marcel Sauton; prefazione dello Swâmî Siddheswarânanda (Frameries, Belgio, Union des Imprimeries). L'autore di questo libro era un americano che si entusiasmò per le opere di Vivêkânanda e a motivo di questa lettura fece un viaggio in India per conoscervi altri discepoli di Shrî Râmakrishna; ma è visibile che quello che predominò in lui fu sempre l'influsso postumo di Vivêkânanda. Lo stile del libro è piuttosto sgradevole, con continue ripetizioni di parole, assolutamente inutili, ed esclamazioni a proposito di tutto e di nulla; inutile insistere sull'estrema indeterminatezza della terminologia e sull'improprietà di molte delle parole usate, anche perché, per di più, non avendo letto l'originale, non ci possiamo render conto di quale parte abbia avuto in ciò la traduzione, quantunque la nostra impressione sia che essa aggravi piuttosto tali difetti. Quanto al contenuto, come si può ben immaginare, esso si presenta assai confuso: a lato di

qualche formula tratta dalla tradizione indù, se ne incontrano molte altre di specificamente occidentali; in alcuni passi si parla della «purezza» in modo che ricorda un po' certe «ossessioni» del moralismo protestante; diffuso è il ricorso agli «ideali» e alla «formazione del carattere», cose che non ci fanno uscire dalle abituali banalità moderne; e da questo insieme ben difficile sarebbe dedurre qualcosa di un po' definito. Il tutto è del resto abbastanza «inoffensivo», quantunque da qualche parte ci sia anche un consiglio di «coltivare la passività» che è terribilmente pericoloso; ma quel che ci stupisce sempre in questo genere di scritti è l'assenza di «sostanza», se così si può dire, e la completa mancanza di precisazioni utilizzabili. Per altri versi l'autore, da un capo all'altro del libro, non fa che parlare del *Guru* in modo che ci mette in guardia contro l'idea che egli se ne fa; d'altronde lo Swâmî Siddheswarânanda, nella sua prefazione, sembra pure lui essersi accorto di trovarsi in presenza di un equivoco piuttosto sgradevole, equivoco che però non è riuscito a dissipare: quello di cui si tratta non è certamente un *Guru* umano reale, né quel che viene descritto può essere confuso con uno stato sufficientemente avanzato perché si manifesti il vero «*Guru* interiore»; è perciò verosimile che tale «voce» sia soltanto costituita in qualche modo dal ricordo «idealiziato» di Vivêkânanda, o, ancor più semplicemente, che sia da vedere in essa soltanto una «finzione» intesa a esprimere i pensieri sopravvenuti all'autore nel corso delle sue meditazioni.

Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduism and Buddhism* (New York, Philosophical Library). Questo libro è diviso in due parti per così dire parallele, di cui la prima si riferisce all'Induismo e la seconda al Buddhismo, anche se l'autore pensa che sarebbe stato forse meglio trattare l'insieme come un unico argomento, allo scopo di mettere ancor meglio in rilievo la reale concordanza dell'uno con l'altro. Per cominciare egli fa notare assai giustamente che si potrebbe in certo qual modo dare un'idea fedele dell'Induismo negando categoricamente la maggior parte degli assunti sostenuti al suo proposito dagli eruditi occidentali, o da taluni Indù moderni e occidentalizzati. Poi dà alcune precisazioni sul significato del «mito» inteso nella sua vera accezione, e concepito in quanto valido in essenza al di fuori di qualsiasi condizione particolare di tempo e di spazio: *agrê*, «all'inizio», significa ancora più esattamente «al vertice», vale a dire «nella causa prima» o «nel Principio» (come nel greco *en arché* e nel latino *in principio*); in ogni descrizione simbolica del processo cosmogonico si tratta perciò in realtà di un «inizio» intemporale. Il Sacrificio (*yajna*) è un'imitazione rituale di «ciò che fu fatto dagli Dei all'inizio»; esso è quindi un riflesso del «mito», invertito però, come ogni riflesso, nel senso che quello che era stato un processo di generazione e di divisione diventa ora un processo di rigenerazione e di reintegrazione. Per poter comprendere tale operazione occorre innanzi tutto chiedersi «cosa è Dio» e «cosa siamo noi»: Dio è un'essenza senza dualità (*adwaita*), ma che sussiste in duplice natura,

da cui la distinzione del «Supremo» (*para*) e del «Non-Supremo» (*apara*), ai quali corrispondono, secondo punti di vista diversi, tutte le dualità di cui uno dei termini, subordinato all'altro, è contenuto «eminentemente» in quest'ultimo; e noi troviamo in noi stessi simili due termini, i quali sono in tal caso il «Sé» e l'«io». Il Sacrificio ha come funzione di «riunire ciò che è stato separato», perciò, per quel che riguarda l'uomo, di ricondurre l'«io» al «Sé»; questa riunione è spesso rappresentata simbolicamente come un matrimonio, e il termine superiore e quello inferiore di una simile dualità sono rispettivamente maschile e femminile l'uno in rapporto all'altro. Non bisogna inoltre dimenticare che, dal punto di vista integralmente tradizionale, qualsiasi azione deve normalmente essere considerata «sacra», vale a dire caratterizzata da un aspetto «sacrificale» (da *sacra facere*), e ciò fa sì che la nozione del Sacrificio possa estendersi a tutta la vita umana; è in questo che consiste propriamente la «via delle opere» (*karma-mârga*) della *Bhagavad-Gîtâ*, concezione che è naturalmente all'opposto di quella profana dei moderni. Da un altro angolo visuale, il Sacrificio, compiuto *in divinis* da *Vishwakarma*, richiede, nella sua imitazione rituale in questo mondo, una cooperazione di tutte le arti (*vishwâ karmâni*), dal che discende che, nell'ordine sociale tradizionale, tutte le funzioni, quali che esse siano, rivestono anch'esse un carattere sacro; contemporaneamente, però, l'organizzazione sociale, non diversamente dalle opere, non può venir considerata fine a se stessa, e deve essere tale da rendere possibile per ognuno dei suoi membri la realizzazione della propria perfezione: a questa necessità risponde, nell'Induismo, l'istituzione dei quattro *âshrama*, secondo la quale tutto è ordinato in vista dell'ottenimento della Liberazione finale. Passando poi al Buddhismo, A.K. Coomaraswamy fa notare come esso sembri tanto più differire dall'Induismo quanto più lo si studi superficialmente e come, a mano a mano che lo si approfondisce, diventi sempre più difficile precisare le sue differenze da quest'ultimo; a tal punto, che si potrebbe dire che in Occidente «il Buddhismo è stato ammirato soprattutto per quel che non è». D'altronde il Buddha stesso non ha mai preteso di insegnare una dottrina nuova, né, nei precetti che dava agli uditori «laici», di patrocinare una «riforma sociale»; di fatto, la parte essenziale del suo insegnamento era rivolta al membri di un «ordine monastico» all'interno del quale non poteva esistere nessuna distinzione sociale, giacché si trattava di uomini che avevano già abbandonato il mondo, come i *sannyâsî* dell'Induismo. Qui il «mito» è costituito dalla «vita» stessa del Buddha, il quale presenta tutti i caratteri distintivi dell'*Avatâra*, di fronte ai quali le particolarità individuali si sono interamente cancellate; la maggior parte dei moderni ha pensato, davanti a ciò, che si sia trattato del caso di un uomo «divinizzato» *a posteriori*, ma questa concezione «evemeristica» è agli antipodi della verità: da tutti i testi autentici quel che emerge è invece che si tratta della «discesa» di un Archetipo celeste rivestito di spoglie umane, di cui la «nascita» e il «risveglio» si potrebbe dire che rappresentino

avvenimenti intemporali. Per quel che riguarda la dottrina, Coomaraswamy si dedica in particolare a mettere in rilievo la falsità dell'interpretazione secondo cui il Buddha avrebbe negato l'*âtmâ*: quando, parlando delle modificazioni individuali, contingenti e transitorie, egli ha detto, contro coloro che identificavano il loro proprio essere con tali accidenti (fra i quali avrebbe certamente incluso Cartesio con il suo «*Cogito ergo sum*»), che «questo non è il Sé», si è capito invece che egli abbia detto «il Sé non c'è»; e ciò è tanto più assurdo in quanto egli stesso, nel suo stato di Buddha, non può essere concepito se non come identico al «Sé». Non possiamo addentrarci ulteriormente nei particolari, ma dobbiamo ad ogni buon conto segnalare una eccellente interpretazione del termine *Nirvâna*; si tratta di un'altra questione che in effetti ha gran necessità di chiarimenti dopo tutte le confusioni apportatevi dagli orientalisti. Un altro punto di grande interesse è il seguente: i nomi e i qualificativi del Buddha sono, in via generale e alla stessa stregua dei suoi atti, quelli stessi che la tradizione vêdica attribuisce più in particolare ad *Agni* e a *Indra*, ai quali è pure applicata molto spesso la denominazione di *Arnal*; ora, *Agni* e *Indra* sono rispettivamente il Sacerdozio e la Regalità *in divinis*; è precisamente con queste due possibilità che è nato il Buddha, e si può dire che, scegliendo la prima, egli le abbia realizzate tutte e due, poiché questo è uno di quel casi in cui, come abbiamo detto prima, uno dei due termini è contenuto «eminentemente» nell'altro. Abbiamo saputo che una traduzione francese di questo importante lavoro è attualmente in preparazione, e ci auguriamo che essa non tardi a essere pubblicata.

Ananda K. Coomaraswamy: *Spiritual Authority ad Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, Connecticut, American Oriental Society). In quest'altro libro, nel quale ritroviamo, sviluppate, precisate e rinforzate da numerosi riferimenti, alcune considerazioni già indicate nel precedente, Ananda K. Coomaraswamy rettifica un errore commesso da qualcuno, in particolare da J. Evola e A.M. Hocart, circa i rapporti tra il Sacerdozio e la Regalità. Costoro, in effetti, hanno preteso che il Sacerdozio avesse un ruolo femminile rispetto alla Regalità, il che naturalmente ha lo scopo di attribuire la supremazia a quest'ultima; sennonché, questo è un completo rovesciamento dell'ordine gerarchico reale. Di fatto, i rapporti in questione sono ritualmente espressi da formule di matrimonio come la seguente: «Io sono Quello, tu sei Questo; io sono il Cielo, tu sei la Terra» ecc. (*Aitareya Brâhmana*, VIII, 27); ora, a rivolgere queste parole al Re al momento della consacrazione (*rajasûja*), è il *Purohita*, vale a dire il *Brâhmano*, e non il contrario, come si è affermato a torto. Si tratta di una di quelle coppie i cui due termini non sono per nulla simmetrici, poiché il primo contiene il secondo in linea di principio, mentre quest'ultimo è subordinato all'altro e in fondo non esiste se non per virtù sua (ciò che equivale a dire che essi sono rispettivamente *sat* e *asat*): per

questa ragione il Sacerdozio è assolutamente indipendente dalla Regalità, mentre la Regalità non può esistere in modo valevole senza il Sacerdozio. Ciò è d'altronde confermato dall'esame dei rapporti tra i loro tipi divini: *Agni*, che è il Sacerdozio (*brahma*) e *Indra*, che è la Regalità (*kshatra*), o *Mitra* e *Varuna*, i quali sono anch'essi soggetti a una relazione simile; la stessa cosa si può dire per *Brihaspati* e *Vâch*, vale a dire insomma per l'Intelletto e la Parola, che corrispondono in questo caso alla contemplazione e all'azione. Quest'ultimo punto sollecita un'osservazione importante: se la Parola è riferita alla Regalità, la ragione ne è che, effettivamente, è mediante i suoi ordini o i suoi editti che il Re agisce e «lavora», e in una società tradizionale le cose sono normalmente compiute non appena formulate da colui che ne ha il potere (e a ciò si può accostare il fatto che, nella tradizione estremo-orientale, è prerogativa del sovrano dare alle cose le loro «denominazioni corrette»), sicché il Re non può mai parlare secondo la sua fantasia o i suoi desideri, ma lo deve fare soltanto in conformità all'ordine, vale a dire conformemente alla volontà del principio dal quale detiene la propria legittimità e il suo «diritto divino»; si vede da ciò quanto tale concezione, essenzialmente teocratica, sia lontana da quella di una «monarchia assoluta» che non abbia altra regola d'azione se non il «piacere proprio» del sovrano. Incidentalmente, l'autore studia inoltre molte altre coppie dello stesso genere, quali, ad esempio, *Yama* e *Yamî*, gli *Ashwin* (paragonabili sotto certi aspetti ai Dioscuri greci), e le coppie come quella di *Krishna* e *Arjuna*, formata da un immortale e da un mortale, la quale corrisponde naturalmente a *Paramâtmâ* e *jîvâtmâ*, ovvero al «Sé» e all'«io». Un altro caso interessante, in una sfera un po' diversa, è quello dell'Armonia (*sâma*) e delle Parole (*rick*) nella scienza dei *mantra*; è però impossibile riassumere tutte queste cose, o enumerare esaurientemente tutte le questioni trattate di conseguenza, in occasione di note alcune delle quali hanno l'importanza di veri e propri studi speciali.

Per tornare all'argomento principale, l'unione del Sacerdozio e della Regalità rappresenta innanzi tutto quella del Cielo e della Terra, dall'armonia dei quali dipendono la prosperità e la fertilità dell'intero Universo; è per tale ragione che la prosperità del regno dipende in modo simile dall'armonia dei due poteri e dalla loro unione nel compimento del rito, e il Re, la cui funzione essenziale è di assicurarla, non può farlo se non a condizione di agire in modo da conservare sempre tale armonia; si ritrova qui quella corrispondenza tra l'ordine cosmico e l'ordine umano che è unanimemente affermata da tutte le tradizioni. Sotto un altro aspetto, il carattere femminile della Regalità nei confronti del Sacerdozio spiega quel che noi stessi abbiamo indicato, come Coomaraswamy ricorda, e cioè che un elemento femminile, o rappresentato simbolicamente come tale, ha quasi sempre una parte preponderante nelle dottrine indirizzate agli *Ksatriya*; egli spiega inoltre che una via di *bhakti* è più particolarmente appropriata alla natura di questi ultimi, come si può vedere ancora ben chiaramente in un

caso come quello della Cavalleria occidentale. Comunque sia, non bisogna dimenticare che, poiché è qui questione solo di rapporti, quel che è femminile sotto un certo aspetto può essere contemporaneamente maschile sotto un altro; conseguentemente, se il Sacerdozio è maschile in rapporto alla Regalità, il Re è a sua volta maschile in rapporto al suo regno, così come ogni principe lo è nei confronti del principato sul quale la sua azione si esercita, e in particolare *Agni*, *Vâyu* e *Aditya* nei confronti dei «tre mondi» rispettivamente, relazioni che del resto non sono altro che altrettante particolarizzazioni di quella della Luce nei versi del Cosmo. C'è ancora da aggiungere che, oltre ai suoi aspetti cosmico (*adhidêvata*) e politico (*adhirâjya*) la stessa dottrina ha anche un'applicazione all'ordine «microcosmico» (*adhyâtma*), giacché è l'uomo stesso a essere la «Città divina», e giacché si ritrovano in lui tutti gli elementi costitutivi corrispondenti a quelli del Cosmo e a quelli dell'organizzazione sociale, cosicché fra tali elementi devono in ogni caso essere osservati rapporti simili. I due *âtmâ*, vale a dire il «Sé» e l'«io», corrispondono alla duplice natura, «suprema» e «non-suprema», di *Brahma*, e conseguentemente, a livelli diversi, a *Mitra* e a *Varuna*, al *Dêva* e all'*Asura*, al *brahma* e allo *kshatra*, dal matrimonio dei quali è sostenuto il regno; «l'aspetto esteriore, attivo, femminile e mortale della nostra natura permane in modo più eminente nel suo aspetto interiore, contemplativo, maschile e immortale, al quale esso può e deve essere "ridotto", vale a dire ricondotto o riunito». L'«autonomia» (*swarâj*) consiste, per un re, nel non lasciarsi governare dalla moltitudine di coloro che devono essergli subordinati, così come, per ciascuno, nel non lasciarsi governare dagli elementi inferiori e contingenti del suo essere; da ciò, per lo stabilimento e il mantenimento dell'ordine nell'uno e nell'altro caso, i due significati della «guerra santa» di cui abbiamo parlato in diverse occasioni. In definitiva, in tutti i campi, tutto dipende essenzialmente dal «controllo di se stessi» (*âtmâs imyama*); è questa la ragione per la quale, secondo l'insegnamento di tutte le tradizioni, l'uomo deve prima di tutto «conoscere se stesso», e per cui, nello stesso tempo, la «scienza del Sé» (âtmavidyâ) è anche il termine finale di ogni dottrina, perché «che cos'è il Sé» e «che cos'è *Brahma*» sono le due domande che non prevedono veramente se non un'unica e stessa risposta.

Ananda K. Coomaraswamy: *The religious Basis of the Forms of Indian Society. – Indian Culture and English Influence. – East and West* (New York, Orientalia). A.K. Coomaraswamy ha riunito in questo opuscolo tre studi distinti, nel primo dei quali si è proposto di far vedere, attraverso l'esempio dell'India, come «in un ordine sociale tradizionale, le istituzioni rappresentino un'applicazione delle dottrine metafisiche a circostanze contingenti», per cui tutto ha in esse una ragion d'essere non semplicemente biologica o psicologica, ma veramente metafisica. Egli esamina successivamente, secondo questa prospettiva, il quadruplo fine della vita

umana (*purushârtha*), l'istituzione dei quattro *âshrama*, la nozione di *dharma* con tutto quel che essa implica, e infine, in relazione con lo *swadharma*, l'istituzione delle caste, con il carattere di «vocazione» che in essa riveste essenzialmente l'esercizio di tutte le professioni, quali che esse siano, così come il carattere sacro e rituale che ha necessariamente ogni attività là dove le caste stesse sono considerate «nate dal Sacrificio», di modo che il punto di vista profano non si incontra da nessuna parte, e l'intera vita vi assume le sembianze del compimento di un rituale in cui nulla è privo di significato. – Nel secondo studio l'autore, dopo avere inizialmente citato diverse critiche rivolte alla civiltà moderna dagli stessi Occidentali, nonché dagli Orientali, delinea gli effetti distruttivi che ha inevitabilmente l'influenza occidentale in un paese come l'India, che ancora possiede una civiltà tradizionale; questi effetti non si fanno risentire soltanto nella sfera propriamente intellettuale, ma anche nello stesso ordinamento sociale, dove l'influsso in questione tende innanzi tutto a rovesciare un'organizzazione nella quale, come è stato appena detto, qualsiasi professione è una vera e propria «vocazione», organizzazione che, – A.M. Hocart l'ha fatto notare molto appropriatamente –, è di fatto incompatibile con il sistema industriale dell'Occidente moderno. È contro la concezione stessa di vita che implica questo sistema che è in primo luogo necessario reagire se si vuol evitare una catastrofe irrimediabile; e non è certamente proficuo che si continui, con il pretesto del «progresso», a procedere nella stessa direzione quando questa porta verso un precipizio. – Nell'ultimo studio, Coomaraswamy fa rilevare come l'antitesi fra l'Oriente e l'Occidente, quale si presenta attualmente, non debba essere intesa in senso semplicemente geografico, ma sia in realtà quella tra lo spirito tradizionale e lo spirito moderno, ciò che è, in fondo, più una questione di tempo che non di luogo, giacché fino a quando l'Occidente ebbe una civiltà normale e confrontabile con tutte le altre, una simile opposizione non poteva esistere in alcun modo. Per annullare questa opposizione non sono certo sufficienti la buona volontà e la «filantropia», soprattutto in presenza di uno stato di cose in cui ciò che viene considerato «buono» e ciò che viene considerato «cattivo» sono entrambi privi in modo uguale di principio, e non sono in definitiva fondati che su una concezione puramente quantitativa della vita; quella che innanzi tutto occorre è la comprensione, perché soltanto da essa tutto può essere risolto, ivi comprese le questioni politiche ed economiche, che in realtà sono solamente le più esteriori e quelle meno importanti.

L'autore ritorna a questo punto sulla concezione della «vocazione», vale a dire della determinazione delle occupazioni, non per una scelta arbitraria o per considerazioni di profitto o di ambizione, ma a motivo della natura propria di ciascuno, scelta che permetterebbe con ciò stesso a tutti gli uomini di lavorare per la propria perfezione mentre, nello stesso tempo, lavorano a quella dei prodotti del loro mestiere; il problema della restaurazione di una concezione simile, problema che dovrebbe essere

risolto prima di ogni altro perché si possa uscire dal disordine attuale, non può esserlo se non attraverso la comprensione dei principi sui quali è fondata l'organizzazione tradizionale delle caste. È assiomatico, però, che uno sforzo di riavvicinamento non può venire se non dall'Occidente, giacché è quest'ultimo che ha abbandonato le norme un tempo comuni, mentre l'Oriente aderisce ancora ad esse nella sua gran maggioranza; ed è soltanto con questo Oriente tradizionale che l'Occidente potrebbe cooperare, mentre con l'Oriente modernizzato esso non potrebbe mai essere se non in posizione di rivalità. Quando l'Occidente avrà ritrovato il suo «Sé», che è anche il «Sé» di tutti gli altri uomini, il problema di comprendere l'Oriente sarà stato risolto anch'esso, e non rimarrà più che il compito di mettere in pratica ciò che sarà stato compreso; l'altro termine dell'alternativa è una riduzione del mondo intero allo stato presente dell'Europa; in definitiva si tratta di scegliere tra un movimento deliberatamente diretto verso un destino previsto, e una sottomissione passiva a un'inesorabile fatalità.

1947

Marco Pallis: *Peaks and Lamas* (Londra, Cassel and Co.). Questo lavoro, al quale Coomaraswamy ha già dedicato una nota in questa rivista al momento della sua uscita (n. di giugno 1940), ha da allora avuto diverse riedizioni successive, nelle quali l'autore ha introdotto alcune aggiunte di dettaglio. Riprendendolo in esame, la nostra intenzione non è di parlare di quanto è propriamente «racconto di viaggio», quale che ne sia l'interesse, ma solo di segnalare più particolarmente alcuni punti che si riferiscono direttamente alla dottrina tibetana. Per cominciare, rileveremo che il Pallis non accetta il termine «Lamaismo», il quale comporta in inglese, sembrerebbe, una sfumatura peggiorativa; dobbiamo dire che così non sembra essere in francese, tanto che noi stessi non avevamo finora visto nessun inconveniente a usarlo quando se n'era presentata l'occasione; è vero che si tratta di una denominazione puramente convenzionale, ma è altresì vero che ne esistono altre che sono nella stessa condizione (ad esempio «Confucianesimo»), e di esse ci si serve unicamente per ragioni di comodità. Indubbiamente, ci si può accontentare di parlare semplicemente di Buddhismo tibetano, e forse questa è in fondo la cosa migliore; a ogni buon conto, quel che dev'essere chiaro è che tale Buddhismo presenta caratteristiche che lo distinguono nettamente dalle altre forme, non solo del Buddhismo in genere, ma addirittura del Mahâyâna di cui è un ramo. – Un capitolo che si presenta di importanza tutta speciale dal punto di vista dottrinale è quello dal titolo *The Round of Existence*, capitolo che contiene un'eccellente esposizione del simbolismo della «Ruota della Vita», rappresentazione schematica dei molteplici stati dell'esistenza condizionata. In questa occasione l'autore spiega diversi punti fondamentali della dottrina buddhistica, in quanto essa mira essenzialmente a far uscire gli esseri dal

concatenamento indefinito di tali stati per condurli al *Nirvâna*, riguardo al quale egli rettifica assai giustamente le false interpretazioni che sono diffuse in Occidente: «Si tratta dell'estinzione dell'Ignoranza e della serie delle sue conseguenze; una doppia negazione è il solo mezzo che abbiamo per suggerire debolmente la sua realtà positiva. Colui che raggiunge questo stato lo conosce; colui che non l'ha raggiunto può soltanto specularne nei termini della sua propria relatività, che non gli si applicano: tra tale stato e il Cerchio dell'Esistenza vi è completa discontinuità». Faremo ancora rilevare le considerazioni concernenti il Metodo e la Saggezza, visti come complementari e inseparabili l'uno dall'altra, e simboleggiati rispettivamente dal *dorje* e dalla campanella, o *dilbu*. – Un altro capitolo contiene alcune pagine sul simbolismo dei *Tantra*, pagine che, oltre ai chiarimenti che forniscono nel campo dottrinale vero e proprio, in particolare per quanto riguarda la concezione della *Shakti*, costituiscono la più radicale confutazione possibile delle affermazioni tendenziose che si incontrano un po' dappertutto sull'argomento, argomento che è indubbiamente uno di quelli riguardo ai quali l'incomprensione occidentale ha raggiunto i suoi livelli più alti. Altrove, troviamo spiegazioni sui «Tre Rifugi», sulla formula *Om mani padmê hum* e in generale sui *mantra* come supporti per la meditazione; e altri punti ancora, che sarebbe troppo lungo enumerare, sono incidentalmente trattati nel corso del libro. – L'ultima parte è quasi tutta dedicata all'arte tibetana; vi si tratta inizialmente della sua condizione attuale, e a tal proposito si può notare come essa sia uno dei rari esempi che ancora si possano reperire di un'arte tradizionale oggi realmente viva. L'autore espone talune vedute generali sull'«arte popolare» ispirate alle indicazioni di A.K. Coomaraswamy, ma osserva che in Tibet è quasi impossibile trovare un'«arte popolare» distinta da un'arte d'altro tipo, «poiché tutti gli elementi che hanno concorso a dare la sua forma alla civiltà tibetana, da qualsiasi fonte siano derivati, sono stati combinati in una sintesi elaborata in maniera assolutamente completa, e adatta alle necessità di uomini di ogni rango e capacità». Il Pallis evidenzia poi la stretta connessione tra l'arte e la dottrina; in questo capitolo, impossibile da riassumere, rileveremo soltanto le considerazioni sul carattere essenzialmente intellettuale dell'arte tradizionale, sul rituale inteso come «una sintesi di tutte le arti, poste al servizio della dottrina e mutualmente collaboranti in vista di un solo fine», fine che è quello di preparare le facoltà intellettuali alla realizzazione metafisica, e l'assenza di qualsiasi «idolatria» nell'uso in tal modo fatto delle figure simboliche. Per finire, egli attira l'attenzione sul pericolo che può risultare, per l'arte e per l'insieme della civiltà tradizionale, che formano un tutto inscindibile, dalla penetrazione dell'influsso occidentale, di cui l'interno del Tibet finora ancora non risente, ma che incomincia già a farsi sentire sulle frontiere. Ricorderemo inoltre, a tal proposito, alcune riflessioni giustissime sull'importanza del modo di vestire per la conservazione dello spirito tradizionale; coloro che vogliono

distruggere la tradizione di un popolo sanno indubbiamente molto bene quel che fanno quando incominciano con l'imporgli di portare l'abito europeo!

Robert Bleichsteiner: *L'Église jaune*. Traduzione a cura di Jean Marty (Parigi, Payot). Il titolo di questo libro richiede che si facciano subito alcune osservazioni: in primo luogo, pensiamo che sarebbe stato meglio evitare, in un caso del genere, l'uso del termine «chiesa», a causa del significato specificamente cristiano che è ad esso collegato e dal quale è quasi impossibile separarlo; in secondo luogo, la denominazione «Chiesa gialla» dovrebbe in ogni caso potersi applicare a un solo ramo del Lamaismo (al contrario del Pallis, l'autore si serve volentieri di quest'ultimo termine), quello che segue la riforma di Tsong-khapa, per distinguerlo da quella che si potrebbe allora chiamare la «Chiesa rossa», la quale è rimasta tal quale era prima dell'epoca di tale riforma. Ora, il libro si occupa in realtà sia dell'una sia dell'altra, vale a dire, in fondo, del Buddhismo tibetano in generale, e, insieme, del Buddhismo mongolo, che ne è derivato in via diretta; in realtà, è forse la sola opera di insieme, per lo meno la sola di accesso facile, che esista sull'argomento, ed è questo che la rende particolarmente interessante; intendiamo naturalmente parlare di interesse «documentario», giacché, per quanto riguarda lo «spirito» in cui è stata scritta, vi sono certamente numerose riserve da fare. Essa porta in apertura un'esposizione storica abbastanza completa; sfortunatamente, anche questa esposizione è contagiata da una sorta di scetticismo per tutto quel che sembra non potersi spiegare secondo le idee occidentali moderne, e risente un po' troppo della tendenza a «razionalizzare» ogni cosa. Un punto che rimane un po' oscuro è quello che riguarda la religione *Bon*, anteriore all'introduzione del Buddhismo, e di cui in effetti si sa molto poco; quanto a quel che vi si dice di una sedicente «credenza popolare» ancora più antica, è praticamente impossibile capire di cosa si tratti; forse si vuol parlare di una forma di «sciamanismo», la quale però dovrebbe essere senza alcun dubbio anteriore alla attuale degenerazione di quest'ultimo, e in ogni caso non potrebbe essere «popolare» se non nelle sue sopravvivenze parziali, formanti, se così si può dire, una sorta di «folklore», dopo che fu sostituita da altre forme tradizionali. A tal proposito, segnaleremo, anche se si trova in un'altra parte del libro, un'affermazione piuttosto interessante, o che, per lo meno, interessante potrebbe essere se se ne sapessero trarre le conseguenze; i punti di contatto del Lamaismo con lo Sciamanismo «non sono esplicabili con gli influssi subiti in Mongolia e nel Tibet dal Buddhismo da parte delle teorie che prevalgono in queste regioni; si tratta esclusivamente di caratteri già attestati nel Tantrismo indiano e che, da questo paese, sono andati a combinarsi con le idee del Lamaismo»; sennonché, invece di considerare questi fatti come gli indizi di una fonte tradizionale comune, la quale può d'altronde risalire molto lontano nel tempo, l'autore si accontenta di dichiarare che «la spiegazione di questi interessanti accostamenti deve

essere demandata a ricerche ulteriori»... – Dopo la parte storica, vengono successivamente studiati i monasteri e i templi, le differenti categorie di «dei» del Lamaismo, la gerarchia dei monaci (fra i quali quelli che seguono la «via diretta» sono chiamati «mistici» in modo del tutto inadeguato), le «arti magiche» (denominazione che qui copre molte cose non certamente tutte di genere magico nel vero senso della parola), i riti e le feste (fra le quali le danze simboliche occupano un posto importante, e a tal proposito l'autore rileva a ragione l'errore troppo frequentemente commesso da coloro che le hanno descritte, e hanno confuso le divinità «terribili» che vi figurano con entità diaboliche), e inoltre la cosmologia (il cui aspetto simbolico è mal capito), le scienze (in particolare l'astrologia e la medicina), e infine le arti e la letteratura. Tutto ciò, ripetiamolo ancora una volta, è interessante sotto il profilo della documentazione, ma a condizione di non tener conto degli apprezzamenti dell'autore, che non perde occasione per emettere declamazioni contro quelli che chiama gli «orrori tantrici» e di trattare di superstizioni assurde e biasimevoli tutte le cose che sfuggono alla sua comprensione! – Non sappiamo fino a che punto taluni difetti di espressione siano attribuibili alla traduzione; probabilmente siamo in questo caso quando ci troviamo davanti a frasi il cui significato è assai poco chiaro, e di queste sfortunatamente ce n'è un bel numero; ma sembra difficile non attribuire all'autore stesso l'uso di alcune espressioni piuttosto stravaganti, tale ad esempio una «pietra fulminatoria» [*pierre fulminaire*] per rendere *dorje*, o il termine «reincarnazione» per denominare i *tulku*, che la maggior parte degli Europei chiamano impropriamente «Buddha viventi», i quali altro non sono che i supporti umani di certe influenze spirituali. Sotto un altro profilo, è indisponente che il traduttore abbia creduto bene di adottare per le parole tibetane una trascrizione di fantasia, che ci sembra essere quella tedesca appena un po' modificata, trascrizione che le rende a volte abbastanza difficili da riconoscere per chi è abituato a vederle scritte sotto un'altra forma; anche l'assenza di qualsiasi indicazione di vocale lunga nei termini sanscriti è piuttosto imbarazzante, e tuttavia si tratta di imperfezioni che non sarebbe stato difficile evitare, poiché riguardano cose che non richiedono evidentemente nessuno sforzo di comprensione.

1948

Ananda K. Coomaraswamy: *Am I my Brother's Keeper?* with an Introduction by Robert Allerton Parker (New-York, «Asia Press», The John Day Company). Questo libro, l'ultimo pubblicato dal nostro compianto collaboratore prima della sua scomparsa così improvvisa e inaspettata, è una raccolta di articoli scelti fra quelli in grado di interessare un pubblico più esteso di quello a cui poteva rivolgersi la maggioranza dei suoi altri lavori, e riguardanti in gran parte, sotto i suoi vari aspetti, la questione dei rapporti tra Oriente e Occidente. Poiché tali articoli li abbiamo già recensiti, ci

limiteremo, come abbiamo fatto per quelli contenuti in una raccolta precedente, a enumerarli, indicando i numeri della rivista nei quali ne abbiamo parlato: «*Am I my Brother's Keeper?*» (n. di giugno-luglio 1946); «*The Bugbear of Literacy*» (n. di giugno-luglio 1946); «*Paths that lead to the same Summit*» (n. di gennaio-febbraio 1947); «*Eastern Wisdom and Western Knowledge*» (n. di giugno-luglio 1946); «*East and West*» (n. di dicembre 1946); *«"Spiritual Paternity" and the "Tuppet Complex"»* (n. di ottobre-novembre 1947); e, per finire, «*Gradation, Evolutton, and Reincarnation*», del quale si è potuta leggere la traduzione in questa stessa rivista (n. di ottobre-novembre 1947). – Nella sua introduzione R.A. Parker, dopo aver tratteggiato la biografia dell'autore, intraprende una definizione del punto di vista tradizionale al quale questi si è attenuto nell'insieme della sua opera, e più in particolare nei suoi studi sull'arte; l'introduttore conclude, trattando di «*Eastern Wisdom and Western Knowledge*», con qualche annotazione al nostro indirizzo e a quello delle «Études Traditionnelles», per le quali gli dobbiamo esprimere tutti i nostri ringraziamenti.

Swâmî Pavitrânanda: *Common Sense about Yoga* (Adwaite Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas). Il titolo di questo volumetto ci sembra piuttosto infelice, giacché proprio non comprendiamo come si possa ridurre lo *Yoga* a misura di un punto di vista così strettamente limitato ed esclusivamente profano come quello che caratterizza ciò che viene convenzionalmente chiamato il «buon senso». L'insieme, del resto, non modifica in maniera percepibile l'impressione che ci aveva già dato la lettura di una traduzione del primo capitolo, intitolata «*The "Mysteries" of Yoga*», apparsa in un numero speciale dei «*Cahiers du Sud*» sull'India (si veda al riguardo il n. di dicembre 1945). Indubbiamente, questo non significa che tutto in questo volume sia da rigettare; l'autore non può che essere approvato quando denuncia certe idee false e certe fantasmagorie sospette, così come quando protesta contro le troppo numerose intraprese più o meno ciarlatanesche che si nascondono oggi sotto il nome usurpato di *Yoga*, imprese che del resto devono il loro successo esclusivamente alla completa ignoranza in cui si trova l'immensa maggioranza degli Occidentali nei confronti delle cose dell'India (potremmo anzi tranquillamente dire delle cose d'Oriente in generale); ma se questo aspetto è certamente lontano dall'essere inutile, tuttavia si tratta ancora soltanto di qualcosa di «negativo», se così si può dire. I capitoli che seguono prendono successivamente in esame, in particolare, il *Bhakti-Yoga*, il *Karma-Yoga*, lo *Jnâna-Yoga* e il *Râja-Yoga*; crediamo di poter dare un'idea sufficiente del modo in cui questi argomenti sono trattati, dicendo che è totalmente conforme alle concezioni di Vivêkânanda, sotto il cui patrocinio si pone d'altronde il libro. L'autore dichiara espressamente che la sua intenzione è stata «di esporre la scienza dello *Yoga* nel modo più semplice e razionale

possibile»; la verità è che le sue vedute sembrano essere anche troppo «semplicistiche », e che egli non pare rendersi conto dell'esistenza di realtà d'ordine sovrarazionale. Quel che in definitiva troviamo di più singolare e sgradevole in tutti gli scritti di questo tipo è, come già abbiamo segnalato, che non vi traspare nulla del carattere iniziatico dello *Yoga*, carattere che tuttavia, in fondo, è quello che ne costituisce la vera e propria essenza, ma che, evidentemente, è incompatibile con la moderna tendenza di «volgarizzare» tutto.

Ananda K. Coomaraswamy: *Time and Eternity* (Ascona, Svizzera, Artibus Asiae). In quest'opera postuma il nostro compianto collaboratore ha ripreso e sviluppato alcune considerazioni da lui già esposte in parte in diversi articoli, considerazioni che è però molto utile ritrovare riunite e coordinate in un assieme coerente. Egli si è soprattutto dedicato a mostrare l'accordo unanime esistente fra le differenti dottrine tradizionali sulla questione dei rapporti del tempo con l'eternità, servendosi dell'appoggio di numerosi riferimenti, in capitoli successivi, tratti dalle dottrine indù, buddhistica, greca, islamica e cristiana; sono tutte cose chiaramente impossibili da riassumere, e dobbiamo accontentarci di indicare qualcuna soltanto delle principali idee che ne emergono. Il tempo, il quale comprende il passato e il futuro, è nel suo insieme assolutamente continuo, e soltanto logicamente, e non realmente, può essere diviso in parti; in virtù di tale continuità, che costituisce la durata, esso contrasta con l'eternità, la quale è, al contrario, l'«istante» intemporale e privo di durata, il vero presente, del quale non è possibile alcuna esperienza temporale. L'eternità si riflette o si esprime nell'«adesso», il quale in ogni tempo separa il passato dal futuro nello stesso momento in cui li unisce; e inoltre questo «adesso», in quanto è realmente senza durata, e di conseguenza invariabile e immutabile, nonostante l'illusione del «movimento» dovuta a una coscienza soggetta alle condizioni di tempo e di spazio, non si distingue veramente dalla stessa eternità, alla quale l'insieme del tempo è sempre presente nella totalità della sua estensione. L'indipendenza essenziale e assoluta dell'eternità nei confronti del tempo e di qualsiasi durata, che la maggioranza dei moderni sembrano aver tanta difficoltà a concepire, risolve immediatamente tutte le difficoltà che siano state sollevate riguardo alla Provvidenza e all'onniscienza divine: queste ultime non si riferiscono al passato e al futuro in quanto tali, che corrispondono solo al modo di vedere contingente e relativo dell'essere condizionato dal tempo, bensì a una simultaneità totale, senza divisioni né successioni di alcun genere. A tal proposito, si può comparare il rapporto dell'eternità con il tempo a quello del centro con la circonferenza: tutti i punti della circonferenza e tutti i raggi sono sempre visibili simultaneamente dal centro, senza che tale visione interferisca affatto con i movimenti che si producono sulla circonferenza o secondo i raggi, e che rappresenteranno qui rispettivamente la determinazione

(concatenamento degli avvenimenti nel percorso ordinato della circonferenza) e la libera volontà (movimento centripeto o centrifugo) con le quali di conseguenza non può esserci alcun conflitto. Un'altra conseguenza è quella che riguarda la creazione: Dio, per il fatto stesso che non è nel tempo, crea il mondo «adesso» così come l'ha creato e lo creerà; l'atto creatore è realmente intemporale, e siamo solo noi che lo situiamo in un'epoca che riferiamo al passato, o ci rappresentiamo illusoriamente sotto l'aspetto di una successione di avvenimenti ciò che è essenzialmente simultaneo nella realtà principiale. Nel tempo, tutte le cose si spostano incessantemente, appaiono, mutano e scompaiono; nell'eternità, al contrario, tutte le cose permangono in uno stato di costante immutabilità; tra i due la differenza è propriamente quella del «divenire» e dell'«essere». Il tempo stesso sarebbe del resto inconcepibile senza quell'«istante» intemporale che è l'eternità, così come lo spazio sarebbe inconcepibile senza il punto «non dimensionale»; ed è evidente che, dei due termini, quello che dà all'altro tutto il suo significato è quello che è più reale nel vero senso della parola.

Mircea Eliade: *Techniques du Yoga* (Parigi, Gallimard). In questo volumetto, che tratta a volta a volta delle dottrine, delle tecniche vere e proprie, dei rapporti dello *Yoga* con l'Induismo in generale, e infine della particolare tecnica dello *Yoga* nel Buddhismo e nel Tantrismo, si trova incontestabilmente molta più comprensione di quanta se ne trovi nella maggior parte dei lavori occidentali dedicati allo stesso argomento. Di questo ci si accorge subito se si osserva con quale precauzione l'autore ha messo costantemente tra virgolette tutte le parole che gli sembrano a giusta ragione improprie o non adatte a quel che devono esprimere, e che invece gli orientalisti usano abitualmente senza la minima esitazione e senza rendersi minimamente conto della misura in cui falsano in tal modo l'esposizione delle dottrine. Pur tuttavia, avremmo ancora preferito vederlo rinunciare all'uso di almeno alcune di tali parole, ad esempio «filosofia», «religione», «magia», quando esse siano applicate a cose alle quali non possono veramente confarsi; perché dare in tal modo l'impressione di volersi fermare a mezza strada per una sorta di timore di allontanarsi troppo dalla terminologia comunemente accettata? Sotto un altro riguardo, invece, egli non esita a servirsi di taluni neologismi, che poi non sarebbero forse neanche tutti ugualmente utili, ma fra i quali ce n'è almeno uno che ci sembra eccellente e che approviamo perciò incondizionatamente: si tratta della parola «enstasi» usata per rendere *samâdhi*, parola che è perfettamente esatta, mentre «estasi», a parte il fatto che comporta una assimilazione errata con gli stati mistici, costituisce di per sé un enorme controsenso; l'estasi, infatti, è letteralmente una «uscita da sé», mentre, esattamente al contrario, qui si tratta in realtà di un «rientro in sé». Non ci è possibile segnalare in questa sede tutti i modi di vedere molto giusti che si incontrano nel corso dell'esposizione; e se questa solleva talvolta dei problemi che non risolve

tutti, magari in certi casi è perfino un merito, giacché ciò mette in luce la preoccupazione di non semplificare le cose all'eccesso e di non mascherare le difficoltà reali, al modo dei troppo numerosi propalatori dello «*Yoga* alla portata di tutti». Nel libro si trovano, ciò nonostante, punti che richiederebbero certe riserve, quali ad esempio una concezione manifestamente insufficiente, da un punto di vista tradizionale, dell'ortodossia indù e del modo in cui essa ha potuto incorporare dottrine e pratiche che le erano state originariamente estranee; la spiegazione è troppo evidentemente esteriore e darebbe più che altro l'idea di un sincretismo che non quella di una sintesi, cosa che è certo assai lontana dalla verità; e così sarà sempre, inevitabilmente, finché non si avrà il coraggio di affermare decisamente e senza equivoci quel che la tradizione implica di essenzialmente «non-umano». Da un altro lato, la cura dedicata a distinguere le differenti varietà di *Yoga*, pur essendo sicuramente giustificata in sé, rischia forse di far perdere un po' di vista la loro unità di principio; e quando alcune di queste varietà sono indicate come «popolari», occorrerebbe sapere esattamente in qual modo ciò è inteso, poiché può anche sembrare in contraddizione con il carattere propriamente iniziatico che in altre parti del libro si riconosce allo *Yoga*. Disapproviamo inoltre certe concessioni alle teorie degli etnologi sui «culti della vegetazione» e altre cose dello stesso genere; sennonché, ritroviamo qua e là, in particolare nella conclusione, alcune delle idee veramente notevoli che avevamo rilevato ultimamente in un articolo dello stesso autore (si veda il n. di luglio-agosto 1948 [di questa rivista]). Citeremo, per finire, alcune frasi prese dalle ultime pagine: «L'archetipo dell'"azione" è la Creazione dei mondi, la cosmogonia. In certo qual senso lo *yogî* ripete sul suo proprio essere la trasformazione del caos in Cosmo; nuovamente, un'interiorizzazione della Creazione cosmogonica. Prima di distaccarsi dal Cosmo, egli si rende omologo con quest'ultimo, lo ripete e si appropria dei suoi ritmi e delle sue armonie. Ma questa "ripetizione" non è un fine in sé; la "cosmificazione" che viene dopo un caos psicomentale è soltanto una tappa verso la liberazione finale. Lo *yogî* deve isolarsi dalla materia, ritirarsi dal Cosmo; tale situazione equivale alla conquista dell'immortalità; l'essere si riconosce solo nella misura in cui è eterno. Per cui lo *yogî* che è riuscito a sottrarsi al Cosmo e a ritirarsi dall'incessante e doloroso circuito cosmico, per il fatto stesso di aver abolito la sua condizione umana, ottiene l'immortalità, la quale è libertà, autonomia, beatitudine ed eternità: egli si è liberato della morte per mezzo della morte della sua umanità». Per concludere, è un libro che sicuramente merita di essere letto da tutti coloro che si interessano sul serio a questi argomenti, e certo non sono molti quelli di cui possiamo dire la stessa cosa.

1949

La «*Société des Gens de Lettres*» ha conferito al nostro Direttore, Paul Chacornac, il premio *Maria Star* 1948 per il suo importante lavoro sul Conte di Saint Germain. Siamo felici per questo meritatissimo riconoscimento e rivolgiamo all'autore le nostre sentite felicitazioni.

Marco Pallis: *Peaks and Lamas* (New-York, Alfred A. Knopf). Quantunque si sia già parlato in due riprese di questo lavoro sulla nostra rivista (n. di giugno 1940 e di gennaio-febbraio 1947), dobbiamo ritornare su di esso per segnalare un importante capitolo intitolato «*The Presiding Idea*»; questo capitolo è stato aggiunto dall'autore in occasione dell'edizione americana, e in esso egli si è dedicato a definire in modo più esplicito il principio di unità proprio della tradizione tibetana, principio che la distingue dalle altre forme di civiltà tradizionali. Non fa alcun dubbio che tale principio si trovi nella dottrina buddhistica, ma simile constatazione è tuttavia insufficiente, giacché in paesi diversi dal Tibet in cui si è parimenti esercitata, l'influenza del Buddhismo ha prodotto risultati molto diversi. In effetti, ciò che caratterizza soprattutto la civiltà tibetana è l'importanza predominante accordata in essa a uno degli elementi di tale dottrina in proporzioni che non si ritrovano da nessun'altra parte; questo elemento è la concezione dello stato di *Bodhisattwa*, vale a dire dello «stato dell'essere compiutamente risvegliato che, pur non essendo più vincolato dalla Legge di Causalità, da lui superata, continua ciò nonostante liberamente a seguire il "Girotondo [*Ronde*] dell'Esistenza" in virtù della sua identificazione con tutte le creature che ancora sono soggette all'illusione egocentrica e alla sofferenza che di essa è la conseguenza». Una apparente difficoltà deriva dal fatto che lo stato di *Bodhisattwa* è per contro comunemente considerato alla stregua di un grado inferiore e preliminare a quello di Buddha; ora, questa situazione sembra applicarsi male al caso di un essere «che non solamente ha realizzato il vuoto, in senso trascendente, ma l'ha inoltre realizzato nello stesso Mondo, in senso immanente, duplice realizzazione che per lui è del resto una sola», inteso che la Conoscenza suprema che egli possiede è essenzialmente «senza dualità». La soluzione di una difficoltà simile sembra risiedere nella distinzione di due impieghi diversi dello stesso termine *Bodhisattwa*: in un caso esso è usato per indicare il santo che ancora non ha raggiunto l'ultimo grado di perfezione, ed è soltanto sul punto di pervenirvi, mentre nell'altro il termine si applica in realtà a un essere «che è identico al *Buddha* per diritto di Conoscenza, ma che, a beneficio delle creature, "ricapitola" per così dire taluni stadi per ragioni "esemplari", allo scopo di "indicare la via", e in questo senso ridiscende nel "Girotondo", più che non vi rimanga, quale che possa essere l'impressione che egli dà in questo senso a esseri sempre disposti a lasciarsi ingannare dalle apparenze esteriori». Questo modo di considerare il *Bodhisattwa* corrisponde perciò né più né meno che a quella che noi abbiamo chiamato la «realizzazione discendente», e, ovviamente, esso ha un evidente rapporto con la dottrina

degli *Avatâra*. Più avanti nel capitolo, che non ci è possibile riassumere qui in modo completo, il Pallis s'impegna a dissipare le confusioni a cui simile concezione del *Bodhisattwa* potrebbe dar luogo se fosse mal interpretata, in conformità con certe tendenze della mentalità attuale, in termini di sentimentalismo «altruistico» o sedicentemente «mistico»; dà poi alcuni esempi delle sue costanti applicazioni nella vita spirituale dei Tibetani. Uno di tali esempi è la pratica dell'invocazione, largamente diffusa in tutto l'insieme della popolazione; un altro concerne in special modo la vita dei *nalgiorpa*, di coloro, cioè, che sono già in modo variabile avanzati nella via della realizzazione, o le cui aspirazioni e i cui sforzi, per lo meno, sono definitivamente indirizzati in tale direzione, e che i Tibetani, anche quelli relativamente ignoranti, considerano essere i veri protettori dell'umanità, e senza l'attività «non agente» dei quali essa non tarderebbe a perdersi irrimediabilmente.

Shrî Aurobindo: *L'Énigme de ce Monde* (Parigi, Adrien Maisonneuve). Questo opuscolo è la traduzione di un articolo scritto in inglese nel 1933, in risposta a una domanda piuttosto «sentimentale» posta da Maurice Magre sul perché della sofferenza e del male nel nostro mondo. Vi si risponde molto giustamente che tutte le possibilità devono realizzarsi, e che sono la divisione e la separazione ad aver dato vita al male, in quanto tali possibilità sono considerate isolatamente le une dalle altre e dal loro principio; in definitiva, quello che noi intendiamo come male, vale a dire come una negazione, è tale solo in conseguenza della nostra ignoranza e del nostro orizzonte limitato. Più contestabile è che Shrî Aurobindo sembri ammettere, non soltanto un'evoluzione spirituale per ciascun essere, ma pure una evoluzione nel senso di una «progressione» del mondo nel suo insieme; è un'idea che ci appare ben moderna, e non comprendiamo troppo bene come essa possa accordarsi con le condizioni stesse di sviluppo di qualsiasi manifestazione. Del resto, se abbiamo ben capito qualcosa che non è espresso in modo troppo esplicito, sembra che egli consideri la «realizzazione ascendente» come se non fosse sufficiente a se stessa e come se debba essere completata dalla «realizzazione discendente»; per lo meno, certe espressioni permettono di interpretare in tal modo il suo pensiero; sennonché, perché opporre allora la liberazione come la intende lui a quella che chiama un'«evasione dal mondo»? Finché l'essere permane nel Cosmo (e con questo termine non intendiamo soltanto questo mondo, ma la manifestazione nella sua totalità), per quanto elevati siano gli stati che può raggiungere, si tratta pur sempre solo di stati condizionati, che non hanno nessuna comune misura con la vera liberazione; quest'ultima non può in tutti i casi essere ottenuta se non mediante l'uscita dal Cosmo, e solo dopo l'essere potrà «ridiscendere», in apparenza per lo meno, senza più essere affatto influenzato dalle condizioni del mondo manifestato. In altri termini, la «realizzazione discendente», ben lungi dall'opporsi alla «realizzazione

ascendente», al contrario la presuppone di necessità; sarebbe stato utile precisarlo in modo da non lasciar spazio a nessun equivoco, ma vogliamo credere che sia questo che Shrî Aurobindo vuol significare quando parla di «un'ascensione dalla quale non si ricade, ma da cui ci si può involare in una discesa alata di luce, di forza e di *Ânanda*».

P.B. Saint-Hilaire e G. Monod-Herzen: *Le Message de Shrî Aurobindo et son Ashram* (Parigi, Adrien Maisonneuve). Questo volumetto, di ottima veste tipografica, è diviso in due parti, di cui la prima è una specie di riassunto dei principali insegnamenti di Shrî Aurobindo; l'apparenza è che ci si sia compiaciuti a insistere soprattutto sul loro «adattamento alle condizioni del momento», adattamento che ci sembra talvolta procedere un po' troppo avanti nel senso delle concessioni alla mentalità attuale. La seconda parte è una descrizione dell'Ashram di Pondichery e delle sue diverse attività; tale descrizione, e soprattutto le fotografie che la accompagnano, danno anche un'impressione di «modernità» che, bisogna pur dirlo, è un tantino inquietante; ci si accorge a colpo d'occhio che ci sono passati degli Europei...

Georges Barbarin: *Je et Moi, ou le dédoublement spirituel* (Parigi, Librairie Astra). G. Barbarin scrive molto, forse troppo, visto che quel che trova da dire presenta spesso un interesse piuttosto limitato, e, a questo così come a ogni altro proposito, noi preferiremmo la qualità più che la quantità. Questo nuovo volume si presenta, per lo meno nei primi capitoli, sotto la forma di una sorta di autobiografia psicologica: l'autore pensa di aver scoperto in se stesso due elementi distinti, addirittura più o meno opposti, elementi che egli chiama «Io» e «Me», facendoli del resto corrispondere rispettivamente all'«individualità» e alla «personalità» e invertendo il senso normale delle due parole secondo la terminologia teosofistica. La sua «principale originalità» è perciò quella di denominare «Io», non si capisce bene perché, ciò che altri chiamano «Sé»; sennonché, a esser sinceri,egli si fa molte illusioni sulla portata delle sue constatazioni, giacché ciò di cui parla è certo qualcosa che è più d'ordine psichico che di ordine spirituale, e, di fatto, non si vede nulla, in esso, che superi il livello individuale umano, per cui sembra piuttosto che si tratti semplicemente di due parti dell'«Io», e a ogni buon conto restiamo ben lontani da quel principio trascendente che è il vero «Sé», il quale, tra l'altro, non potrebbe prestarsi a un'analisi del genere. L'autore generalizza poi le sue scoperte facendone un'applicazione alle collettività umane, e alla fine arriva a parlare dell'«Uomo-Dio»; le pagine in cui interpreta a modo suo la duplice natura di Cristo sono ancor più discutibili di tutto il resto, anche se ha la pretesa di ricercarne la conferma in certi testi evangelici dai quali alla fine tenta di estrarre qualcosa a cui dà il nome di «Mappa dell'Unità». Tutto sommato siamo di fronte a qualcosa di passabilmente «semplicistico», il cui effetto non può essere che

quello di contribuire ad alimentare certe confusioni nell'animo dei nostri contemporanei, già fin troppo portati a immaginar di trovare «spiritualità» dove di essa non c'è neppure l'ombra; le banalità psicologiche e sentimentali sono, ohimè!, molto più «alla portata di tutti» di quanto non sia la vera spiritualità.

The living Thoughts of Gotama the Buddha, presented by Ananda K. Coomaraswamy and J.B. Horner (Londra, Cassell and Co). Benché la parte del libro da attribuire a ciascuno dei due collaboratori non sia espressamente indicata, ci sembra evidente che il compianto A.K. Coomaraswamy sia l'autore dell'esposizione della vita del Buddha e della dottrina buddhistica che costituisce la prima parte del volume, e nella quale ritroviamo, in forma abbreviata e leggermente semplificata, l'interpretazione che egli aveva già dato in altri scritti, in particolare in *Hinduism and Buddhism*. Poiché i nostri lettori conoscono già i punti principali, ci limiteremo a ricordare che uno dei più importanti di essi è la confutazione dell'errore corrente secondo il quale il Buddhismo negherebbe il «Sé», confutazione che ha, fra altre conseguenze, quella di rettificare la concezione «nihilista» che si sono fatti alcuni del *Nirvâna*. Viene anche refutato il preteso «ateismo» buddhistico dalla considerazione che «tra l'immutabile volontà di Dio e la *Lex Aeterna* non vi è nessuna reale distinzione», e che «*Dharma*, che è sempre stato un nome divino, è altresì, nello stesso Buddhismo, sinonimo di *Brahma*». Segnaliamo, inoltre, che l'autore insiste assai giustamente sul fatto che né la dottrina della causalità né quella del concatenamento delle azioni e dei loro effetti implicano, contrariamente a un altro errore troppo diffuso, l'idea «comune» della «reincarnazione», la quale in realtà non esiste né nel Buddhismo né in nessun'altra dottrina tradizionale. La scelta dei testi che fa seguito a questa prima parte, ed è senza dubbio attribuibile a Miss Horner, comprende un insieme di estratti raggruppati secondo gli argomenti ai quali si riferiscono, di cui alcuni sembrano essere stati ritradotti dal pâli, mentre altri sono presi da diverse traduzioni inglesi già esistenti.

D. Hubert Benoit: *Métaphysique et psychanalyse, Essais sur le problème de la réalisation de l'homme* (Parigi, Editions Mazarine). Ci avrebbe fatto piacere poter parlare di questo libro in modo favorevole, perché l'intenzione dell'autore in se stessa era assai lodevole; sfortunatamente egli l'ha applicata a qualcosa che, a motivo della sua natura stessa, non vi si prestava affatto; e siccome dichiara che è in particolare grazie ai nostri libri che ha scoperto la metafisica tradizionale, la cosa non manca di darci qualche preoccupazione su ciò che qualcuno può cercare di trarre da essi... È certo un'ottima cosa che si tenti di ricollegare una scienza a principi di ordine metafisico, anzi, è il solo modo per darle, o restituirle, la «legittimità» che le manca nel suo stato attuale; sennonché occorre, perché una tal «legittimazione» sia possibile, che si tratti realmente di una scienza

atta a esser «legittimata», e non di uno di quei prodotti specifici della mentalità moderna che tutto sommato non sono se non elementi di pura e semplice sovversione, com'è il caso della psicanalisi; tanto varrebbe sforzarsi di dare un fondamento tradizionale allo spiritismo o a qualsiasi altra aberrazione dello stesso genere! È comunque singolare che l'autore, benché non sembri avere un'idea molto chiara dell'iniziazione (infatti arriva a parlare di un'«iniziazione attraverso la lettura di libri»...) abbia osservato che esiste una rassomiglianza tra la trasmissione iniziatica e la trasmissione psicanalitica, sennonché non si è accorto nel modo più assoluto che quest'ultima non costituisce, sotto tale aspetto, se non una «contraffazione» veramente satanica, la cui azione si sviluppa «all'inverso», al modo di talune operazioni di stregoneria; dal momento che egli parla dei nostri libri, non possiamo far di meglio che invitarlo a riferirsi a quanto vi abbiamo scritto in proposito, che ci pare essere sufficientemente chiaro. Non insisteremo particolarmente sui contenuti del lavoro, i quali sono purtroppo quel che possono essere in una simile condizione, e ci accontenteremo di due o tre osservazioni che non possiamo veramente dispensarci dal fare poiché è necessario non lasciar prendere corpo a certe confusioni. In apertura si richiamano sì alcune nozioni di metafisica e soprattutto di cosmologia tradizionale, ma nel seguito del lavoro tali nozioni scompaiono quasi totalmente, a esclusione di certe considerazioni in merito alla «polarità» per le quali non c'era del resto nessun bisogno di far riferimento alla psicanalisi e al suo linguaggio speciale; il tutto finisce con l'essere soffocato, se così possiamo dire, dalla mitologia dei «complessi», delle «interdizioni», delle «compensazioni», delle «fissazioni» e via di questo passo. Se poi in mezzo a tutto questo guazzabuglio si incontrano alcuni termini presi dalla metafisica tradizionale, non bisogna credere che siano sempre intesi nel senso che dovrebbero normalmente avere; di fatto, anche dove si parla di «essere totale», quel che si intende con questa dizione non va mai al di là della sfera delle possibilità individuali. L'autore (e questo è nuovamente assai strano per qualcuno che abbia letto i nostri libri) sembra non avere la minima idea degli stati molteplici dell'essere, cosicché riduce tutto alle proporzioni della sola individualità umana; e se è piuttosto difficile dire a cosa si riduca la «realizzazione» di cui parla, ciò che è in ogni caso sicuro è che, nonostante l'allusione finale all'«apertura del terzo occhio», non si tratta di una realizzazione iniziatica, così come quando concepisce il «Sé» come un «puro pensiero», è certo che si tratta di qualche cosa che assomiglia un po' troppo all'«anima» di Cartesio, ed è sicuramente molto lontana dall'*Âtmâ* incondizionato; quanto all'«Intelligenza indipendente», che viene denominata anche, stranamente, «Ragione divina», essa è al massimo, per interpretare le cose nel modo migliore, un semplice riflesso della *Buddhi* nell'individualità umana. Per quel che ci riguarda, una conclusione si impone, dopo queste constatazioni, ed è la seguente: primo, non metteremo mai in guardia troppo insistentemente contro le applicazioni

che persone qualsiasi possano pretendere di fare di quanto abbiamo esposto, a nostra insaputa e senza la nostra approvazione, e, secondo, non intendiamo, di simili applicazioni, assumere in nessuna misura la responsabilità; come per tutte le altre deformazioni delle dottrine tradizionali mal comprese, si tratta di cose che è evidentemente impossibile impedire, sennonché è per lo meno sempre possibile, quando se ne venga a conoscenza, sconfessarle formalmente, e per quanto sgradevole ciò possa talvolta essere, questo è un obbligo al quale non ci sottrarremo mai.

1950

Ananda K. Coomaraswamy: *Hindouisme et Bouddhisme*. Traduzione dall'inglese a cura di René Allar e Pierre Ponsoye (Parigi, Gallimard). Dobbiamo segnalare ai nostri lettori questa eccellente traduzione del lavoro del nostro compianto collaboratore, *Hinduism and Buddhism*, comparsa recentemente nella collana *Tradition*; avendo già recensito in precedenza l'edizione inglese di questo importante libro (si veda il n. di agosto 1946), il quale rettifica un gran numero di errori e di confusioni commessi dagli orientalisti, non ci dilungheremo nuovamente su di esso. Ricorderemo soltanto che le due parti in certo qual modo parallele in cui esso si divide mettono in netto rilievo la concordanza che esiste in realtà tra l'Induismo e il Buddhismo; è chiaro però che, per ciò che riguarda quest'ultimo, non si tratta di sue scuole più o meno tarde e deviate, come quelle di cui Shankarâchârya confutò le vedute eterodosse, ma del vero Buddhismo originale, il quale assomiglia nella minor misura possibile a quello che è stato presentato sotto lo stesso nome in Occidente, nel quale, come dice l'autore, «il Buddhismo è stato ammirato soprattutto per quel che non era».

Recensioni di articoli di riviste

Recensioni di articoli di riviste sull'Induismo, pubblicate dal 1933 al 1950 nella rivista *«Le Voile d'Isis»,* diventata *«Études Traditionnelles»* nel 1937

1933

– In «Psyché» (febbraio), A. Savoret dedica all'ultimo libro di D.G. Mukerji, *Le Visage du Silence*, un articolo che mette in luce un incredibile preconcetto ostile; tutto ben considerato, quel che egli rimprovera soprattutto alle dottrine indù è di non avere le caratteristiche di un «misticismo» (e chi mai gli ha detto che l'avevano, se non gli Occidentali, che non ne capiscono nulla?), e all'iniziazione di avere dei metodi definiti; è evidente che preferisce i castelli in aria! La sua diatriba non ha neppure il merito della coerenza, giacché, dopo essersi preso gioco più che ha potuto di Râmakrishna, l'autore scrive alla fine: «Chi non si sentirebbe impacciato, di fronte a un simile gigante?» Capisca chi può...

1935

– Il «Bulletin of the School of Oriental Studies» di Londra (vol. VII, parte 3ª, 1934) ha pubblicato un interessantissimo studio di Ananda K. Coomaraswamy su *«Kha» e altre parole indicanti «zero» nelle loro relazioni con la metafisica dello spazio*. Tale studio mette in chiaro rilievo, contro tutte le teorie «empiristiche» dei moderni, che i termini sanscriti in questione hanno espresso fin dall'inizio concezioni di tipo metafisico, e che da esse è poi derivata la loro applicazione, per analogia, a nozioni matematiche; lo studio si conclude con la citazione di un passo di *Orient et Occident* (trad. it.: *Oriente e Occidente*, Milano, Luni Editrice, 1993) in cui noi definivamo, in opposizione alla scienza moderna e profana, il carattere delle scienze tradizionali e la loro dipendenza nei confronti della dottrina metafisica.

– Dello stesso autore, nei «Technical Studies in the field of the fine arts» pubblicati dalla Harvard University di Boston (ottobre 1934), uno studio sulla *Tecnica e la teoria della pittura indiana*, in cui noteremo, come più particolarmente interessante dal nostro punto di vista, il fatto che il

pittore non eseguiva il quadro da un modello che fosse posto di fronte a lui, ma seguendo un'immagine mentale, cosa che avvicinava strettamente la sua arte a una forma di *dhyâna-yoga*, e faceva sì che egli vedesse meno i particolari sensibili delle cose di quanto percepisse i loro prototipi intellettuali.

– Nel «Journal of the Indian Society of Oriental Art» (giugno 1935), Ananda K. Coomaraswamy ha pubblicato un interessante articolo sull'*Operazione intellettuale nell'arte indiana*, articolo nel quale egli insiste soprattutto sulla funzione che in tale operazione riveste la «visione contemplativa» (*yoga-dhyâna*) e non l'osservazione diretta delle cose naturali, e fa vedere quanto tale concezione, vicina a quella del medio evo occidentale, si opponga invece a quella dei moderni, per i quali l'opera d'arte è esclusivamente destinata a procurare un piacere di tipo sensibile.

– Nel «Journal of the American Oriental Society» (vol. 55, n. 3), lo stesso autore studia i diversi significati della parola sanscrita *chhâyâ*, la quale vuol dire prima di tutto «ombra», e solo dopo «riflesso» e «somiglianza»; nell'occasione sono indicate notevoli similitudini tra la tradizione vêdica e la tradizione cristiana, e ciò, come dice molto bene l'autore, «non per mettere in luce qualche "influsso" dell'una sull'altra, ma per ricordare che nella dottrina vêdica non c'è niente di eccezionale, e che la voce della tradizione è dappertutto la stessa».

– La rivista «Yoga» è l'organo di stampa di uno *Yoga Institute* la cui organizzazione ci sembra assai «moderna», e che, anche se ha la sua sede in India, comprende nel suo comitato direttivo una proporzione abbastanza elevata di elementi occidentali. Nel n. di giugno-luglio troviamo un articolo sulla «realizzazione del "Sé"» dal carattere piuttosto elementare, e la cui terminologia non è perfettamente chiara, in particolare per ciò che riguarda l'uso delle parole «metafisica» e «misticismo»; un altro articolo enumera i testi che permettono alle donne lo studio dello *Yoga*, che è una questione molto controversa; esso porta anche l'indicazione di alcuni esercizi, ed è visibile la preoccupazione di adattarli alle capacità dei *lay students* (*lay* potrebbe tradursi abbastanza bene con «profano»); e si ha inoltre l'impressione che il punto di vista fisiologico e terapeutico ricopra un ruolo non indifferente nel tutto...

– Il «Larousse mensuel» (ottobre) pubblica un articolo abbastanza lungo sul *Pensiero indiano*: a dire la verità si tratta piuttosto del pensiero degli orientalisti sulle dottrine indiane, visto che tutto sommato non è che un coscienzioso riassunto delle loro opinioni più ricorrenti in merito all'argomento; ritroviamo la loro concezione «evoluzionistica», la loro cronologia più che contestabile, le loro etichette filosofiche applicate a

proposito e a sproposito, e numerose interpretazioni di fantasia che non possiamo rilevare nei particolari. All'inizio l'autore dichiara che, «per comprendere i filosofi (*sic*) dell'India, occorre rinunciare alle abitudini intellettuali dell'Occidente cristiano»; sarebbe stato molto più giusto dire che occorre rinunciare soprattutto a quelle dell'Occidente moderno, il quale non ha certo niente di cristiano! Le illustrazioni che accompagnano l'articolo sono di sicuro migliori del testo, dal quale i lettori non potranno sfortunatamente dedurre che nozioni ben poco esatte sulle dottrine indù, o anche buddhistiche.

1936

– Lo «Harvard Journal of Asiatic Studies» (aprile) pubblica un importante studio di A.K. Coomaraswamy intitolato *Vêdic Exemplarism*: si tratta del rapporto tra *nâma* e *rûpa*, considerati in quanto corrispondenti rispettivamente alle idee o ragioni eterne delle cose e alle cose stesse sotto i loro aspetti accidentali e contingenti; e l'«esemplarismo, in ultima analisi, è la dottrina tradizionale della relazione, cognitiva e causale, tra l'uno e il molteplice». Ciò è esemplarmente illustrato da una applicazione del simbolismo della ruota: «tutti i raggi sono rappresentati in principio nel loro centro comune», il quale è «un punto unico, e tuttavia, per ciascun raggio, il suo proprio punto di partenza». I testi vêdici riferentisi a tale questione danno luogo a numerosi accostamenti, assai suggestivi, con le dottrine della scolastica medievale e anche del neoplatonismo; le indichiamo a coloro che si ostinano a non voler capire che le idee veramente tradizionali sono in fondo dappertutto le medesime.

– Dello stesso autore, nel «Bulletin of the Museum of Fine Arts» di Boston (aprile), una nota sul simbolismo del *makara*, in cui segnaliamo in particolare alcune interessanti considerazioni sullo stretto rapporto dei simboli dell'Amore e della Morte, rapporto al quale noi stessi abbiamo avuto l'occasione di fare qualche allusione a proposito dei «Fedeli d'Amore».

– Il «Journal of the Indian Society of Oriental Art» (dicembre 1935) ha pubblicato un importante studio di Ananda K. Coomaraswamy sulla pittura giaina, studio che, impostato secondo le idee direttive dei suoi *Elements of Buddhist Iconography* di cui parliamo in altro luogo, completa in modo felice le vedute esposte in quest'ultimo; e il sottotitolo: *Explicatur reductio haec artis ad theologiam*, che si ispira a un opuscolo di san Bonaventura, ne precisa con evidenza le intenzioni. Così come il Buddhismo, il Giainismo, quantunque eterodosso, e pur se respinge addirittura formalmente la tradizione vêdica, non ha comunque mutato nulla di essenziale nella concezione primordiale di un *Avatâra* eterno, tanto che si possono fare,

riguardo alle rappresentazioni della «vita del Conquistatore» (*jina-charitra*), osservazioni parallele a quelle a cui dà luogo la vita del Buddha. L'autore fa inoltre notare che la rivolta del potere temporale (*Kshatra*) contro l'autorità spirituale (*Brahma*), che riflettono tanto il Giainismo quanto il Buddhismo, è in certo qual modo prefigurata, in quanto possibilità, da un certo aspetto «luciferico» dell'*Indra* vêdico; le dottrine eterodosse che presentano tale carattere potrebbero perciò essere considerate come la realizzazione stessa di simile possibilità nel corso di un ciclo storico. Lo studio si conclude con alcune interessanti considerazioni sul metodo della «narrazione continua» usato nell'esecuzione dei dipinti in questione, secondo il quale «una successione di avvenimenti è rappresentata in simultaneità spaziale», cosa che restituisce in qualche modo, per analogia, il carattere intemporale del loro archetipo metafisico. Tutte queste considerazioni, è ovvio, si possono altresì applicare a quel che si ritrova di simile nell'arte cristiana o in qualsiasi altra arte tradizionale, la quale procede sempre, per una derivazione continua, dalla «tradizione universale e unanime» (S*anâtana Dharma*), la cui fonte ultima è una «rivelazione» (*shruti*) «ricevuta all'inizio dalla Luce delle Luci».

– Nel *D.S. Krishnaswamy Aiyangar Commemoration Volume* (Madras, 1936), Ananda K. Coomaraswamy ha pubblicato uno studio intitolato *Vêdic Monotheism*, nel quale fa vedere come, a partire dall'origine, e non più o meno tardivamente come in genere pretendono i moderni, i molteplici nomi divini abbiano realmente sempre e soltanto designato aspetti o attributi diversi del principio primo e unico. È questa del resto la ragione per cui si è potuto dire giustamente che i *dêva* sono dei «compartecipi» (*bhakta*) dell'essenza divina; e che il significato originario della parola *bhakti* è di fatto quello di «partecipazione», quali che siano gli altri sensi più o meno derivati che ha potuto assumere in seguito.

– In «Indian Culture» (vol. III, n. 1), un articolo di A.K. Coomaraswamy, intitolato *Rebirth and Omniscience in Pâli Buddhism* porta una critica alle concezioni di Mrs. Rhys Davids che concorda totalmente con quella da noi stessi formulata poco tempo fa in questa stessa rubrica, in occasione di una recensione a uno dei suoi lavori. L'autore protesta a piena ragione contro un certo modo di snaturare i testi privandoli delle loro parti metafisiche, cosa da cui non può derivare che una completa deformazione del loro significato. Inoltre egli segnala che, per quanto abbia studiato la dottrina della morte e della rinascita nel *Rig-Vêda*, nel *Brâhmana*, nelle *Upanishad*, nella *Bhagavad-Gîtâ* e nel *Buddhismo pâli*, non ha mai trovato in tutti questi testi nessuno «sviluppo» di tale dottrina, né il minimo insegnamento di un ritorno dell'essere nello stesso mondo abbandonato con la morte; dappertutto si parla di «trasmigrazione», ma niente affatto di «reincarnazione».

– Nel «Journal of the Greater India Society» di Calcutta (vol. III, n. 1) lo stesso autore segnala una «fonte» del passo di san Dionigi l'Areopagita sul Bello (*De Divinis Nominibus*, IV, 5) nel *Fedro* di Platone (210-11), e un «parallelo» nella *Chândogya Upanishad* (IV, 15) il quale presenta una similitudine stupefacente, addirittura nell'espressione.

– Sempre dello stesso autore, in «Speculum» (luglio), rivista di studi medievali pubblicata dalla *Medioeval Academy of America* (Cambridge, Massachusetts), uno studio su due passi del *Paradiso* di Dante (XXVII, 136-138, e XVIII, 110-111), il cui senso si chiarifica e si precisa in modo rimarchevole con il confronto con i modi di espressione della tradizione indù. Questa presenza costante di certi termini simbolici e del loro significato «tecnico» in forme tradizionali così lontane le une dalle altre nel tempo e nello spazio, non può spiegarsi se non considerando queste «formulazioni diverse di una comune dottrina» (*dharma-paryâya*) quali altrettanti «dialetti di uno stesso e unico linguaggio dello spirito», o come rami di un'unica e identica «tradizione universale e unanime» (*Sanâtana Dharma*).

– In «Archiv Orientalni» di Praga (vol. VII), Ananda K. Coomaraswamy ha pubblicato una nota sull'*Ashwamêdha*, nella quale mette ammirevolmente in luce l'errore di coloro che introducono idee e sentimenti del tutto moderni nell'interpretazione dei testi vêdici, assegnando in tal modo, ad esempio, i loro propri modi di pensare «naturalistici» agli antichi, ai quali essi erano estranei, cosa che li porta a disconoscere totalmente il vero significato di simboli come quelli sessuali che si incontrano in certi riti sacrificali. Occorre ben comprendere che «in un ordine sociale tradizionale ciò che è corretto, o non lo è, non è determinato dal sentimento, come accade nel nostro ambiente antitradizionale, ma dalla conoscenza», e che in esso «la regola è stabilita metafisicamente secondo ciò che fu fatto dagli Dei all'inizio» e di cui i riti sono un'immagine analogica. Il simbolismo dell'*Ashwamêdha*, contrariamente a quel che hanno preteso diversi orientalisti, si ricollega in modo estremamente diretto con la dottrina del *Rig-Vêda* e con quella delle *Upanishad*, le quali sono del resto in perfetto accordo con tutte le altre tradizioni ortodosse sull'unione *ab intra* dei principi complementari nell'«Identità Suprema», così come su qualsiasi altro punto essenziale.

1937

– In «Indian Culture» (vol. III, n. 4), Ananda K. Coomaraswamy studia *La doctrine vêdique du silence*, che ricollega a quanto da noi esposto in questa sede riguardo al «segreto iniziatico», e ai «miti» e ai «misteri» intesi

nel loro significato originario. Si tratta perciò essenzialmente dell'inesprimibile, il quale è il «Supremo» (*para*), mentre la «parola» espressa si riferisce necessariamente al «Non-Supremo» (*apara*), i due aspetti apparendo d'altronde inseparabilmente associati in numerosi testi – così come nel rituale – a costituire insieme la concezione totale del Principio.

– Nel «Bulletin of the Museum of Fine Arts» di Boston (agosto), lo stesso autore, a proposito della spiegazione di un sigillo indiano dell'epoca «Gupta», insiste sull'insufficienza di tutta la «storia dell'arte», la quale, confinandosi in un punto di vista esclusivamente estetico, «tiene unicamente conto dell'uso decorativo di un determinato motivo, e ignora la ragion d'essere degli elementi di cui è formato e la relazione logica delle sue parti»; questa nota costituisce una eccellente risposta a certi negatori del simbolismo.

– La rivista «Action et Pensée», di Ginevra (settembre), inaugura una sezione dedicata alla «filosofia indù moderna», sezione che è diretta da Jean Herbert; ciò di cui si parla, nella misura in cui è «moderno», non può più essere veramente «indù», e rappresenta semplicemente il prodotto di un influsso occidentale. Questo chiuderebbe il discorso, però è necessario dire che si ritrova qui, nuovamente, la confusione da noi segnalata in altra occasione, a proposito delle conferenze di Jean Herbert. Shrî Râmakrishna, di cui questa volta si parla soprattutto, in effetti non è assolutamente un «filosofo», né i metodi di «realizzazione spirituale» – i quali sono anzi quel che c'è di più estraneo e addirittura contrario allo spirito «moderno» – costituiscono una «filosofia pratica»; e cosa dire della «comunicazione» della redazione, che tende a comparare tali metodi con quelli della psicologia contemporanea ai quali la rivista è specificamente dedicata, psicanalisi compresa, e a identificare con l'«inconscio» ciò che in realtà è «sovraconscio»? La parte più interessante è costituita dalla traduzione di citazioni di detti di Shrî Râmakrishna; però, che peccato che il centenario di quest'ultimo sia potuto servire come pretesto per le declamazioni umanitarie di Romain Rolland! Per finire, una noticina del Masson-Oursel (il quale, osserviamolo di sfuggita, pare avere una strana ripugnanza a servirsi della parola «indù») fa soprattutto vedere come il suo autore non capisca che certe cose possono costituire altrettante vie di «realizzazione», in particolare l'esercizio delle arti e dei mestieri; arti e mestieri che per di più lo lasciano stupefatto quando si accorge che non costituiscono se non una sola e stessa cosa. C'è da sperare che egli prenda conoscenza dell'articolo di A.K. Coomaraswamy di cui abbiamo parlato, perché esso potrebbe illuminarlo un pochino su questo argomento, sul quale del resto, senza neanche che ci sia bisogno di uscire dal mondo occidentale, il più incolto dei «*Compagnons*» la saprebbe più lunga di lui!

1938

– In «The Indian Historical Quarterly» (vol. XIII, 1937), Ananda K. Coomaraswamy, in un articolo su *Janaka and Yâjnavalkya* fa vedere come questi due interlocutori della *Brihad-Aranyaka Upanishad* siano tutt'altra cosa che non semplicemente dei personaggi storici; essi sono, si potrebbe dire, dei «tipi» eterni, e ciò è messo in luce dai significati contenuti nei loro stessi nomi. *Yâjnavalkya*, da *yajna-vaktri*, «Promulgatore del Sacrificio», il quale è propriamente un nome di *Agni*, rappresenta in realtà l'«*Avatâra* eterno», *Janaka* è etimologicamente il «Progenitore», poiché si identifica con l'*Asura pitri*, o *janitri* vêdico; e la qualificazione del regno di *Janaka* come *Vidêha*, «incorporeo», è similmente assai significativa. L'autore prende spunto da queste constatazioni per esporre numerose considerazioni che è impossibile riassumere, e sono invece tutte importantissime per la comprensione del vero simbolismo dei «personaggi» vêdici, così come dei riti in quanto immagini di «quel che fu fatto all'inizio», indipendentemente da ogni applicazione che può esserne fatta a circostanze particolari quali gli avvenimenti della vita umana. applicazione che, al contrario, trae da tale simbolismo tutto il suo valore e la sua efficacia.

– Il «Christian Social Art Quarterly», organo della *Catholic College Art Association* (Saint-Mary-of-the-Woods, Indiana), pubblica nel suo primo numero (dicembre 1937) una conferenza di Graham Carey dal titolo *What is Catholic Art?* In essa l'autore denuncia il «laicismo» e l'«individualismo», che dominano il mondo moderno in tutti i campi, come essenzialmente anticristiani (e in effetti essi sono tali, aggiungeremmo noi, in quanto antitradizionali in modo del tutto generale); egli esamina le false concezioni alle quali queste due tendenze hanno dato origine nel campo dell'arte, e oppone ad esse l'idea cristiana dell'arte, la quale in fondo è l'applicazione, nel caso più particolare dell'arte cattolica, dell'idea «normale» o tradizionale che egli stesso e Ananda K. Coomaraswamy hanno già esposto in diversi altri studi, dei quali abbiamo reso conto a suo tempo.

– Nella stessa rivista (n. di gennaio), Félix Guyot (autore, sotto lo pseudonimo di C. Kerneiz, di un libro sullo *Hatha-Yoga* di cui abbiamo a suo tempo parlato) pubblica un articolo sullo *Le Yoga hindou et ses bases psychologiques*, che contiene buon numero di affermazioni più che contestabili, a cominciare da quella che «gli idiomi occidentali sono in grado di esprimere tutti i concetti dello spirito umano», e che «non esiste termine sanscrito che non possa trovare in essi la sua traduzione»; nulla di più inesatto potrebbe esser detto, e affermazioni di questo genere inducono a credere che l'autore non abbia molta familiarità con i «concetti» orientali. Se poi si pretende che lo *Yoga* non «è legato se non in apparenza e

artificialmente» a tutto l'insieme della tradizione indù (e lo stesso si dice per la *Kabbala* nei confronti della tradizione ebraica), questo significa dar prova di una spiccata ignoranza della costituzione delle forme tradizionali, la quale ultima, poi, non è affatto una questione di «credenze religiose»; se le cose di quest'ordine, le quali inoltre non sono assolutamente semplici «produzioni dello spirito umano», sono «indipendenti da qualsiasi base confessionale», ciò avviene unicamente per la buona ragione che l'idea stessa di ridurre il ricollegamento alla tradizione (non foss'altro che nella sfera exoterica) alla pietosa mediocrità di una «confessione» (se vogliamo, anche, di una «denominazione», come dicono i protestanti), è una di quelle che non potevano nascere se non nell'Occidente moderno! Né è più vero che lo *Yoga* sia un «sistema di pensiero», cosa che in fondo non ci sembra differire molto da una «filosofia», o che il suo punto di partenza sia un «postulato» che si potrebbe esprimere come «un sunto abbreviato del Kantismo»(!), accostamento poco lusinghiero per lo *Yoga*... Per tutto il resto, ritroviamo più che altro nell'articolo, come d'altronde è indicato dal suo stesso titolo, quell'interpretazione «psicologistica» sul cui carattere errato ci siamo spiegati di recente con sviluppi sufficienti a far sì che sia inutile insisterci di nuovo; diciamo soltanto che, anche se si può, in un certo senso, parlare di «spostamento del fascio luminoso della coscienza psicologica», esiste un punto, in questo stesso spostamento, a partire dal quale tale coscienza cessa precisamente di essere psicologica, e che è di là da questo punto, e non al di qua, che si situa tutto ciò che veramente conta.

– Nel «Journal of the Bihar and Orissa Research Society» (vol. XXIII, 1937, part IV), Ananda K. Coomaraswamy studia *The Pilgrim's Way* a proposito di un passo dell'*Aitarêa Brâhmana* (VII, 15), e sviluppa considerazioni del maggior interesse sul simbolismo del «pellegrinaggio» o del «viaggio», simbolismo che si incontra in tutte le tradizioni, e del quale, come ricorda, si è parlato a diverse riprese in questa rivista.

– Il «Lotus Bleu» (aprile) pubblica una conferenza di Jean Herbert dal titolo *Notes sur la philosophie contemporaine de l'Inde*; l'autore avanza giuste riserve sull'uso di parole come «filosofia» e «pensatori» quando si tratti dell'Oriente, e in particolare dell'India; sennonché, dal momento che si riconosce che simili parole possono solo dar luogo a equivoci, perché sentirsi obbligati a usarle a tutti i costi? E, passando ad altro, se certamente è assai importante operare una distinzione tra gli Indù che si mantengono esclusivamente legati alla loro tradizione e quelli che sono invece stati più o meno influenzati da una «cultura» occidentale, non meno importante sarebbe distinguere inoltre, fra questi ultimi, quelli nei quali tale influsso non ha toccato che la forma e i mezzi di espressione, e quelli che invece sono stati da questo influsso contagiati nel fondo stesso della loro mentalità e nelle loro concezioni più essenziali; tra Shrî Aurobindo e Vivêkânanda,

per prendere come esempio proprio i nomi citati nella conferenza, ci pare che ci sia da fare una grande differenza!

– «The Art Bulletin» di Chicago (vol. XX, 1938) pubblica il seguito di uno studio di Ananda K. Coomaraswamy, *Medioeval Aesthetic*, di cui abbiamo a suo tempo segnalato la parte iniziale; questa seconda parte comprende la traduzione annotata del commento di san Tommaso d'Aquino su un testo di san Dionigi l'Areopagita (*De Divinis Nominibus*, IV, 5), e una nota sul rapporto tra la Verità e la Bellezza. Ricordiamo in modo particolare quel che vi si dice della superiorità della contemplazione sull'azione, «che è il punto di vista ortodosso costantemente affermato nella tradizione universale, e non soltanto in Oriente come talvolta è detto, anche se esso può essere stato oscurato dalle tendenze "moralistiche" della filosofia religiosa dell'Europa moderna»; della necessità di comprendere intellettualmente un'opera d'arte e non di unicamente «sentirla», al contrario di quel che sostengono le concezioni «estetiche» attuali; e per finire, dell'assenza di importanza dell'individualità dell'artista, la quale spiega l'anonimato tipico delle opere medioevali, poiché «ciò che importa è quel che è detto e non chi lo dice»: è questa una verità che i moderni amatori di «personalità» avrebbero interesse a far propria!

– In «The Indian Historical Quarterly» (marzo), un importante articolo di A.K. Coomaraswamy sul simbolismo della cupola [*dôme*]; poiché dedichiamo in altra parte della rivista un articolo specifico a questo argomento, aggiungeremo soltanto che l'autore, per mostrare come non soltanto all'architettura sia legato un significato «cosmico», ricorda anche a tal proposito il simbolismo della spada, da lui già trattato in questa sede, e quello del tiro con l'arco, i cui riferimenti iniziatici sono parimenti assai notevoli.

– Dello stesso autore, in «The Poona Orientalist» (aprile), un articolo sul simbolismo del *chhatra*, ossia del parasole, e *dell'ushnîsha*, la quale, prima di essere la protuberanza cranica che si osserva nelle raffigurazioni buddhistiche, è stata in origine un turbante; i due oggetti facevano parte degli attributi della regalità, e poiché le ragioni di tale attribuzione sono particolarmente interessanti, ci riserviamo di tornare del pari sulla questione in un prossimo articolo.

– Nella rivista «New Indian Antiquary» (aprile, maggio e giugno), Ananda K. Coomaraswamy studia diversi passi difficili e spesso mal interpretati della *Katha Upanishad*; nel corso di tale esame egli affronta numerose questioni molto importanti, e noi qui non possiamo far altro che enumerarne sommariamente alcune delle principali: il significato reale della «Morte» (*Mrityu* o *Yama*), nel suo aspetto superiore e nella sua

identificazione con il Sole, in quanto guardiano del passaggio chiamato esso stesso «Porta solare», e attraverso il quale è raggiunto lo stato ultimo ed «extra-cosmico», l'«Empireo», distinto da un «Elisio» sub-solare ancora soggetto al potere della Morte; le «tre morti» rappresentate dalle tre notti passate da *Nachikêtas* (vale a dire, secondo il significato stesso del suo nome, da «colui che non ha ancora la conoscenza») sulla soglia della dimora di *Mrityu*; la corrispondenza dei tre favori chiesti da *Nachikêtas* con i «tre passi di *Vishnu*»; il senso preciso della parola *srishti*, che potrebbe essere reso con «espressione» invece che con «emanazione», per indicare la produzione del mondo manifestato, e l'applicazione dell'idea di «misura» (*mâtrâ*) all'atto stesso di tale produzione; il significato della parola *rita*, che esprime propriamente l'ordine cosmico, e con la quale la parola «ordine» (in latino *ordo*), così come la parola «rito», è del resto direttamente imparentata; il simbolismo del «ponte» (*sêtu*), che coincide con quello del *sûtrâtmâ* che collega fra di loro tutti gli stati dell'essere; l'unione del manifestato e del non-manifestato (*vyaktâvyâkta*), come «una sola essenza e due nature», nell'«Identità Suprema». Notiamo anche certe riflessioni fra le più giuste sul modo in cui, nella maggior parte dei lavori degli orientalisti, l'interpretazione dei testi è compromessa da errori di punto di vista quali lo «storicismo» e il «naturalismo», e l'osservazione che il «pensiero» nel senso profano del termine, e di conseguenza la «scienza» e la «filosofia» nella loro accezione moderna, in realtà non appartengono affatto alla sfera della vita contemplativa, la quale dipende esclusivamente dall'intelletto puro, ma soltanto a quella della vita attiva; quest'ultima considerazione è particolarmente interessante per ridurre al loro giusto valore le pretese di una certa pseudo-intellettualità.

– In «Action et Pensée» (settembre), inizio della pubblicazione, sotto il titolo *Ce que la Gîtâ peut nous donner*, di una traduzione del primo capitolo degli *Essays on the Gîtâ* di Shrî Aurobindo; questi vi precisa il punto di vista dal quale intende porsi in tale studio per esaminare la *Bhagavad-Gîtâ*, lasciando da parte ciò che ha un valore in qualche modo soltanto «locale o temporaneo», vale a dire, in fin dei conti, quel che rappresenta solo un adattamento della dottrina tradizionale a determinate condizioni particolari di tempo e di luogo, per estrarne unicamente ciò che, per essere totalmente indipendente da tali circostanze contingenti, si mantiene applicabile sempre e dappertutto; avremo certo occasione di tornare su questo argomento quando la pubblicazione sarà terminata. Ci chiediamo, però, perché, nella «presentazione» da cui la traduzione è preceduta, la *Bhagavad-Gîtâ* sia considerata «il testo più importante della filosofia indù»; innanzi tutto, non di «filosofia» si tratta certamente, e poi, senza affatto contestare né diminuire la grande importanza che essa ha per certo, dobbiamo far notare che un testo appartenente alla *Smriti* è, in ogni caso, meno importante della

Shruti su cui tale *Smriti* si fonda, e alla quale essa è di conseguenza sempre subordinata.

1939

– «Action et Pensée» (dicembre) termina la pubblicazione del capitolo di Shrî Aurobindo intitolato *Ce que la Gîtâ peut nous donner*; l'autore vi fa notare che, anche quando vien fatta allusione a cose che «sembrano a prima vista essere puramente locali e temporanee», ciò nondimeno ci sono sempre «una verità e un principio più profondi, che sono coinvolti nel tessuto del pensiero, quand'anche non siano espressamente enunciati da parole», ciò che in fondo costituisce l'idea stessa del *Sanâtana Dharma*, di cui tutte le istituzioni tradizionali non sono che adattamenti più o meno particolari. Egli insiste inoltre sul carattere estremamente «sintetico» dell'insegnamento della *Bhagavad-Gîtâ*, nella quale «il *Sânkhya* e lo *Yoga* sono soltanto due parti convergenti della stessa verità vêdântica, o meglio, due vie confluenti che conducono alla realizzazione», e in cui tutte le concezioni del Divino trovano il loro posto e si integrano nella verità totale. «La *Gîtâ*, egli dice, non è fatta per servire come arma nel corso di una disputa dialettica; essa è una porta aperta sull'intero mondo della verità e dell'esperienza spirituali; la veduta che essa fornisce abbraccia tutte le province di questa regione suprema; essa ne traccia la carta, ma non la suddivide in frammenti, e non erige muri né innalza barriere che limitino la nostra visione».

– «The American Scholar» (primavera 1939), pubblica una conferenza di Ananda K. Coomaraswamy dal titolo *The Vêdânta and Western Tradition*; questa conferenza è stata tenuta davanti a un uditorio di studenti americani che ovviamente non avevano alcuna conoscenza delle dottrine orientali; il che significa che l'impresa non era priva di difficoltà. L'autore vi espone per cominciare, con notevole chiarezza, le caratteristiche essenziali della metafisica tradizionale, cosa essa è e anche cosa non è, e insiste in modo particolare sulle differenze capitali che la separano da tutto quel che abitualmente è chiamato «filosofia».

Affronta poi i punti principali della dottrina del *Vêdânta* e li chiarisce con paralleli tratti da altri studi tradizionali, soprattutto da quelli dei Greci e del Cristianesimo, il cui linguaggio dovrebbe normalmente essere più familiare per degli Occidentali, e nello stesso tempo mette in evidenza, così procedendo, l'universalità della tradizione. Segnaleremo in particolare le parti dell'esposizione che riguardano l'*Âtmâ* e i suoi rapporti con il mondo manifestato, la «trasmigrazione» distinta dalla «metempsicosi» e l'impossibilità della «reincarnazione», il processo della realizzazione spirituale; nella parte che tocca quest'ultima ritroviamo la spiegazione di alcuni dei simboli di cui abbiamo avuto l'opportunità di parlare recentemente, quali il «raggio solare», la «sommità dell'albero» e la «porta

stretta», insieme con la distinzione tra lo stato «elisio» e lo stato «empireo» e il passaggio dall'uno all'altro «attraverso il Sole». In chiusura, l'autore ha cura di precisare che, in qualsiasi dottrina tradizionale, non si tratta mai di una «ricerca», ma soltanto di una «presentazione in modo esplicito», e che «la Verità ultima non è qualcosa che resti da scoprire, ma qualcosa che ognuno deve comprendere per conto proprio, e che ciascuno deve fare il lavoro da se stesso».

– Sempre di Ananda K. Coomaraswamy, nel primo numero della nuova rivista romena «Zalmoxis», «rivista di studi religiosi», un importante studio su *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art*, studio che, come l'autore fa notare all'inizio, avrebbe anche potuto ricevere il titolo di «dottrina tradizionale dell'arte», perché in realtà può applicarsi a qualsiasi arte senza eccezioni, tranne due sole: quella della decadenza «classica» e quella dell'epoca moderna. Nella sua esposizione l'autore si serve dei termini stessi che erano in uso nel Medioevo, giacché è necessario, per enunciare senza deformazioni le concezioni in questione, conservare la precisione di un vocabolario «tecnico» che ai nostri giorni non ha equivalenti, e corrisponde del resto a un «modo di pensare» assai diverso da quello degli Occidentali moderni, mentre è invece assai vicino a quelli degli Orientali, al punto che, in questo campo, non si possono prospettare vere equivalenze. Oggi non è più ritenuta opera d'arte qualsiasi cosa che sia ben eseguita e in conformità con il suo impiego, ma vengono intese come tali alcune specie particolari di cose, considerate, per di più, nella loro maggioranza, «inutili» (ossia «prive di uso»), da cui l'anormale separazione dell'arte e dell'industria. Sotto un altro aspetto, per i moderni l'opera d'arte non è più qualcosa che debba innanzi tutto essere capita intellettualmente, ma qualcosa che si rivolge unicamente alla sensibilità (da cui l'idea di «estetica»); è da notare, a tal proposito, che se l'arte tradizionale può esser detta «ideale» in quanto è essenzialmente espressione di idee, ciò è in certo qual modo all'opposto del senso puramente sentimentale che la parola «ideale» ha assunto nella nostra epoca. La definizione dell'arte come «imitazione della Natura nel suo modo di operare» non deve assolutamente essere intesa in un'accezione «naturalistica»: non si tratta affatto di riprodurre l'apparenza delle cose naturali, ma al contrario di produrre cose differenti anche se mediante un procedimento analogo a quello della produzione delle cose naturali; ed è in ciò che l'arte è pure, nella sfera umana, una vera imitazione dell'attività divina, con la riserva, però, che l'artigiano umano è obbligato a servirsi di materiali già esistenti, mentre l'«Artigiano Divino» trae i suoi materiali dalla Possibilità infinita. L'arte deve partire da un atto di «contemplazione» (in sanscrito *dhyâna*) dell'idea o dell'immagine mentale che sarà poi realizzata esteriormente, in modo adeguato alla natura dei materiali impiegati, per mezzo di utensili che siano il più possibile adatti, e in vista di uno scopo definito, scopo che è l'uso

stesso al quale l'oggetto prodotto è destinato; è facile riconoscere, a tal proposito, l'applicazione all'arte della teoria delle «quattro cause», di cui già abbiamo parlato a più riprese in occasione di altri studi sull'arte tradizionale.

1940

– Nello «Harvard Journal of Asiatic Studies» (luglio), Ananda K. Coomaraswamy studia il significato di diversi termini *pâli* che sono stati interpretati in modo inesatto in pubblicazioni recenti; egli fa notare che essi non possono essere veramente capiti se non ci si riferisce alla loro forma sanscrita e alle idee che quest'ultima veicolava nell'ambiente al quale il Buddhismo si rivolgeva in origine; ciò presuppone una conoscenza dei *Vêda* e delle *Upanishad* la quale, in seguito, è troppo spesso mancata agli stessi commentatori buddhisti. Gli «articoli» dedicati ad alcuni dei termini in questione costituiscono un vero e proprio studio della retorica e della dialettica buddhistiche; altri toccano in modo più diretto punti di dottrina e del simbolismo, e ritroviamo in essi alcune delle considerazioni già espresse in questa sede dall'autore; è in uno di questi «articoli» che si trova la nota sul *pâsa* di cui parliamo, in altra parte della rivista, nel nostro articolo sulla «cruna dell'ago».

– Nel «Visva-Bharati QuarterIy» (febbraio-aprile), un articolo del D. P.T. Raju, dal titolo *Traditionalism and interpretation of experience*, studia il punto di vista delle dottrine indù, o del *Sanâtana Dharma*, riferendosi principalmente ai nostri lavori. L'autore, pur dicendosi d'accordo con noi per quanto riguarda il fondamento dottrinale, non vede inconvenienti nell'impiego di una parola come «filosofia», applicata ad esempio al *Vêdânta*; egli sembra non aver compreso le ragioni che ci obbligano a respingere certi termini a causa delle idee che evocano in ragione dell'uso corrente, idee che, benché non gli si applicassero in origine, sono da essi diventate inseparabili; alla stessa stregua ciò vale anche per la parola «tradizionalismo», la quale, come abbiamo spiegato, è assai lontana dall'essere un sinonimo di «spirito tradizionale», e noi la scartiamo, per quel che ci riguarda, nel modo più assoluto. Quanto poi al «provare la verità della tradizione con gli stessi metodi usati dal filosofo moderno», come si augura l'autore nella sua conclusione, i lettori sono abbastanza al corrente di quel che pensiamo di questo tipo di concessioni fatte alla mentalità profana. Esse sono radicalmente incompatibili con il carattere trascendente della dottrina tradizionale pura, e possiamo dire, senza la minima esagerazione, che vanno nella direzione direttamente opposta a quella di ciò che noi intendiamo realmente.

– In «Action et Pensée» (giugno), segnaliamo un riassunto di alcune conversazioni tenute dallo Swâmî Siddheswarânanda su *La Méditation*; è un peccato che l'idea di «qualificazione» resti piuttosto vaga, senza precisazioni «tecniche», e soprattutto che l'autore paia accettare le teorie «evoluzionistiche», o addirittura «trasformistiche», dei moderni. È però verissimo che il «metodo è solo un accessorio» e che «l'essenziale è la Liberazione»; ma perché il metodo sia realmente valido e non «arbitrario», e perché possa condurre veramente allo scopo, occorre che esso sia conforme ai dati della dottrina tradizionale, della quale il metodo stesso non è che un'applicazione allo sviluppo delle possibilità dell'essere umano.

– In «Action et Pensée» (dicembre), lo Swâmî Siddheswarânanda parla di Shrî Aurobindo, a proposito della recente pubblicazione della traduzione francese di numerosi suoi libri, dei quali abbiamo negli ultimi tempi dato la recensione; ci pare che ci sia, nel modo in cui le cose sono presentate, una certa tendenza a cercar di privare lo *Yoga* del suo carattere propriamente indù, e la cosa è alquanto pericolosa, giacché la maggior parte degli Occidentali non sarebbero che troppo facilmente tentati di concludere, da ciò, che lo sviluppo spirituale può essere intrapreso e proseguito al di fuori di ogni ricollegamento tradizionale, e questo errore è già fin troppo diffuso perché occorra incoraggiarlo. D'altronde, volendo mostrarsi «accomodanti» all'estremo si va talvolta al di là dell'obiettivo che ci si era prefisso; così, quando si dice, senza dubbio per dar prova di benevolenza, che «l'Europa possiede l'organizzazione e la gerarchia», non si rischia forse di aver l'aria di fare dell'ironia un po' amara agli occhi di tutti coloro (e qualcuno ce n'è pure anche fra gli Occidentali) che si rendono conto di quel che è realmente l'epoca attuale?

– «The Art News» (n. del 17 febbraio, dedicato alle «arti nel Medioevo»), pubblica un articolo di Ananda K. Coomaraswamy sulla «natura dell'arte medievale», articolo che fa vedere come questa, in ciò non diversa dall'arte orientale, non possa essere compresa in nessuno dei modi in cui lo spirito moderno considera l'arte, sia che si tratti del punto di vista del «realismo» o di quello dell'«estetismo». Nel Medioevo «l'arte era un genere di conoscenza in conformità con la quale l'artista immaginava la forma o il disegno dell'opera da fare e mediante la quale riproduceva tale forma in una materia adatta». Non esisteva a quel tempo alcuna delle distinzioni che i moderni fanno ora tra le «belle arti» e le «arti applicate», tra «arte pura» e «arte decorativa»; ogni opera perfetta nel suo genere, qualsiasi fosse la sua destinazione, era con ciò stesso un'opera d'arte, e tale perfezione non comportava mai l'aggiunta di «ornamenti» inutili per la funzione che l'oggetto doveva avere per rispondere a un bisogno spirituale o materiale. Per capire l'arte del Medioevo occorre prima di tutto capire lo spirito di quell'epoca, ossia lo spirito del Cristianesimo; «se l'arte ha potuto

esser detta un linguaggio universale, non è perché le facoltà di sensazione di tutti gli uomini permettono loro di riconoscere quel che vedono, ma a causa del simbolismo adeguato mediante il quale il suo significato si esprime», e del quale il simbolismo cristiano rappresenta soltanto un caso particolare, per modo che, da queste considerazioni, si è condotti in ultima analisi fino alla «Tradizione universale e unanime» della quale sant'Agostino ha parlato come di «una Saggezza che non è stata "fatta", ma che è ora quella che sempre è stata e che sempre sarà».

– Nella «Nouvelle Revue Française» (febbraio), Jean Grenier pubblica alcune *Réflexions sur la pensée indienne*, a proposito di qualche libro recentemente pubblicato; queste riflessioni sono, alla stregua dei libri di cui si occupano, caratterizzate da uno spirito molto «universitario», e si presentano come un compendio delle reazioni degli ambienti di questo tipo nei confronti dell'India. È comprensibile che per persone imbevute di «storicismo» debba essere «scoraggiante», e noi diremmo addirittura «irritante», «pensare che i più grandi uomini e i più grandi fatti dell'India siano sconosciuti e si dispongano nel tempo a intervalli di vari secoli»; e sarà forse per ridurre a un grado per loro accettabile questa «indeterminatezza» che questa gente cerca sempre di diminuire il più possibile l'antichità di tali fatti? Sembra che «siano stati gli Europei, i quali ci lavorano su da appena un secolo, ad aver insegnato agli Indù quali sono i loro grandi uomini e le loro grandi imprese»; per quanto riguarda le «grandi imprese», la pretesa è piuttosto stravagante; quanto ai «grandi uomini», gli Indù non «modernizzati» ne lasciano volentieri la superstizione agli Occidentali, incapaci di capire il valore dell'«anonimato» tradizionale. Non insisteremo sulle riflessioni che si riferiscono alle dottrine, le quali spesso si riducono a una pura e semplice ammissione di incapacità a comprenderle (ad esempio: «la Vacuità è il Nulla, secondo noi», o l'identificazione del *Brahma* neutro con l'«Essere»); rileviamo però ancora, a titolo di curiosità, che l'autore crede che i teosofisti, «per avvicinarsi agli Indù, cerchino di seguire la loro strada», quando invece, in realtà, la loro mentalità non è meno tipicamente occidentale di quella degli orientalisti più «ufficiali»... E tuttavia, in mezzo a tutte queste cose, trova spazio un'affermazione che non possiamo fare a meno di registrare con soddisfazione: ed è che, quantunque «l'India sia stata buddhista solo per pochissimi secoli della sua lunga storia» (e bisognerebbe ancora specificare che non lo è mai stata per intero), «l'Europa ha conosciuto soprattutto il Buddhismo, e l'ha conosciuto malissimo, attraverso ogni sorta di deformazioni, a partire da Schopenhauer per arrivare fino a Deussen»; è veramente ora che qualcuno incominci ad accorgersene!

– Nel «Bulletin of the Museum of Fine Arts» di Boston (aprile), Ananda K. Coomaraswamy studia uno smalto indiano del secolo XVI che

rappresenta i dieci *Avâtara* di *Vishnu*, di cui due sono caratterizzati da dettagli dall'apparenza piuttosto rara, l'esame dei quali è interessante dal punto di vista simbolico: il nono *Avâtara* è rappresentato dalla figura di *Jagannâtha*, e il decimo da quella di un cavallo senza cavaliere e munito di un parasole, condotto a mano da un personaggio che potrebbe essere *Indra*, ciò che ricorderebbe le raffigurazioni buddhistiche della «gran partenza»; sennonché, non sarebbe forse il caso di pensare, inoltre, che questo personaggio coronato può essere quegli che, secondo certe tradizioni, deve andare a prendere *Kalki* dalla misteriosa città di *Shambala*? A ogni buon conto, deve essere chiaro che gli accostamenti che si possono ritrovare tra l'iconografia indù e quella buddhistica in realtà non fanno che «ristabilire un'unità fondamentale che era stata velata dalla forma pseudo-storica data alla leggenda del Buddha», a detrimento del suo significato originario e veramente profondo. Segnaliamo inoltre, in rapporto con un altro argomento, quello del simbolismo del teatro, l'osservazione che il termine *avatarana* viene usato per denominare l'entrata in scena di un attore, «la quale è un'apparizione da dietro un tendaggio e una "manifestazione" analoga a quella dell'*Avatâra* sulla scena del mondo». La spiegazione del ruolo degli *Avatâra* è, com'è risaputo, data da *Krishna* ad *Arjuna* (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6-7), nel dialogo la cui rappresentazione, forse proprio per tale ragione, occupa la posizione centrale nello smalto in questione, quasi che *Krishna*, per «illustrare» in qualche modo le sue parole, mostrasse ad *Arjuna* tutti gli altri *Avatâra* riuniti attorno a lui.

– Il «Lotus Bleu» (gennaio-febbraio), contiene un articolo di G.-E. Monod-Herzen, dal titolo *Tendances modernes du Yoga*, e già il titolo è abbastanza significativo; noi diremmo piuttosto che certuni hanno voluto associare allo *Yoga* delle tendenze moderne che gli sono evidentemente estranee, e l'esempio di Vivêkânanda non fa che indicarlo fin troppo bene; quanto a Shrî Aurobindo, veramente noi non pensiamo che si abbia il diritto di considerarlo un «modernista», nonostante certe ambiguità del linguaggio di cui si serve e malgrado le deplorevoli imprudenze di qualche suo discepolo. Per altri versi, invece, val la pena di prender nota dell'affermazione che i teosofisti hanno «un atteggiamento opposto a quello che esigerebbe lo *Yoga*»; ecco, per lo meno, una verità che ci sembra incontestabile! Un altro articolo, firmato J. Charpentier, è dedicato al *Mânava-Dharma-Shâstra* e porta, per cominciare, un tentativo un po' strano di spiegazione di certi punti - in particolare l'istituzione delle caste - fondato sulle teorie teosofistiche dei «livelli di evoluzione»; un po' dopo, però, vi troviamo qualcosa di ancor più singolare: sembra che ci sia attualmente «una corrente di propaganda a favore delle *Leggi di Manu* nell'Occidente europeo»! Ci sembra molto inverosimile, e ci chiediamo se non si tratti invece di qualche nuova «contraffazione»; ma se anche fosse vero, saremmo totalmente d'accordo con l'autore, il quale reputa una simile impresa

assolutamente impossibile; solo che noi la pensiamo così per ragioni diametralmente opposte alle sue: le *Leggi di Manu* non sono più applicabili non perché appartengano «a un passato che ha per noi perduto il suo valore educativo»(?), ma perché viviamo nella confusione degli ultimi tempi del *Kali-Yuga*. L'autore, il quale troppo evidentemente non conosce le leggi cicliche, ammira il «progresso» in virtù del quale «le leggi non sono più di origine divina» e «la scienza non è più una rivelazione»; noi al contrario diciamo, conformemente a tutte le dottrine tradizionali, che questi sono precisamente i sintomi più evidenti di una degenerazione profana più in basso della quale è ben difficile cadere!

1945-1946

– I «Cahiers du Sud» hanno pubblicato, in giugno-luglio 1941, un voluminoso numero speciale dal titolo *Mélanges sur l'Inde*; tale titolo non è forse molto felice come tale, ma bisogna riconoscere che di fatto esprime bene il carattere del contenuto, il quale è di fatto assai «confuso»; del resto questo è quel che quasi inevitabilmente non può non capitare a una rivista «aperta» alla quale manchi un'unità di direzione dottrinale. La stessa «presentazione» risente un po' troppo di un simile «eclettismo»; e, per ciò che ci riguarda, dobbiamo dire che, nonostante il modo elogiativo in cui si parla di noi, ci pare di scorgere in quanto è detto una certa incomprensione del punto di vista dal quale ci poniamo, e per di più non siamo molto lusingati nel vedere il nostro nome accomunato a quello di taluni altri rappresentanti di «atteggiamenti» diversi, ma tutti assai occidentali, che con il nostro non hanno certamente niente in comune! L'articolo di apertura, firmato da Jacques Masul e intitolato *Le Message de l'Inde*, è sicuramente animato da intenzioni eccellenti, sennonché l'impressione che lascia è quella di una certa confusione, quasi che l'autore abbia cercato con esso di fondere insieme punti di vista differenti e difficilmente conciliabili. La maggioranza delle traduzioni e un certo numero di articoli sono dovuti a Jean Herbert e ai suoi collaboratori abituali; siccome gli argomenti che trattano li ritroviamo per la maggior parte nelle sue recenti pubblicazioni, delle quali riteniamo di poter parlare prossimamente, qui non li esamineremo nei particolari. Fra gli altri articoli, *Inde et Occident*, firmato Satyanârâyana, è un giudizio assai giusto della civiltà occidentale moderna e dell'effetto piuttosto sgradevole che essa produce sugli Orientali che vengono con essa a contatto per la prima volta. Un lungo *Aperçu du développement religieux et philosophique de l'Inde brâhmanique*, firmato soltanto con le iniziali G.B., in fondo non è altro, come del resto il titolo fa prevedere, che una specie di riassunto delle concezioni orientalistiche, in ciò che esse hanno di più contrario allo spirito tradizionale indù. Nei *«Mistères» du Yoga*, lo Swâmî Pavitrânanda ha tutte le ragioni di volersi opporre alle immaginazioni più o meno stravaganti degli amatori di «poteri» e di

«fenomeni», ma non di volervi sostituire certe vedute di un «semplicismo» un po' troppo moderno; e nel *Fondements philosophiques du Yoga* il prof. Akshaya Kumar Banerji adotta un punto di vista in effetti anche troppo «filosofico» per poter render ragione di cose che in realtà sono di un ordine del tutto diverso; in tutte queste considerazioni il carattere propriamente iniziatico dello *Yoga*, il quale tuttavia ne costituisce tutto l'essenziale, è perso totalmente di vista. Noi preferiamo di gran lunga, nel particolare campo in cui si pone, lo studio di René Daumal intitolato *Pour approcher l'art poétique hindou*, il quale espone brevemente ma chiaramente i principi generali di quest'arte. *La science d'aujourd'hui et la pensée traditionnelle de l'Inde* di F. Le Lionnais, è invero assai rudimentale e privo di nerbo, e certamente ci sarebbero state ben altre cose da dire a questo riguardo. Per contro, l'articolo di Émile Dermenghem su *L'Inde et l'Islam* è molto interessante, e l'unica cosa di cui rammaricarsi al suo proposito è che il contesto in cui egli è obbligato a contenersi non gli abbia permesso di dare a talune delle considerazioni che contiene tutto lo sviluppo che avrebbero meritato. Con le *Réflexions sur la mentalité indienne dans ses rapports avec la nôtre*, di Jean Gremer, ritorniamo, per lo meno per la maggior parte di esse, alle opinioni correnti degli orientalisti. Verso la fine del volume, sotto il titolo *Au seuil de l'Inde*, Benjamin Fondane incomincia col protestare a giusta ragione contro l'ignoranza di cui gli storici più o meno «ufficiali» della filosofia danno prova nei confronti di molte delle antiche dottrine d'Occidente, e di quelle, precisamente, che sarebbero maggiormente degne di interesse, cosa che sarebbe tuttavia scusabile, a nostro parere, se si facesse notare che tali dottrine sono di fatto al di là del punto di vista della filosofia, per lo meno come la si intende oggi, per modo che non dovrebbero neanche figurare nella sua storia; tutto questo, malauguratamente, soltanto per arrivare a concludere con la pretesa che, contrariamente a quel che pensano gli altri collaboratori, l'Occidente non ha nulla da invidiare all'India sotto il profilo intellettuale, quasi che, nello stato attuale delle cose, una tradizione sempre viva potesse essere paragonata a tradizioni morte da tempo e, per ammissione stessa dell'autore, quasi interamente dimenticate dagli Occidentali attuali!

– «Zalmoxis», «rivista di studi religiosi» diretta da Mircea Eliade, ha presentato due numeri, o meglio due volumi, datati rispettivamente 1938 e 1939, i quali sono però apparsi un po' più tardi. Il Tomo I porta lo studio di A.K. Coomaraswamy sulla *Philosophy of Mediaeval and Oriental Arts* di cui abbiamo parlato a suo tempo (numero di giugno 1939), il quale era tutto quel che avevamo conosciuto allora di questa pubblicazione. -Nello stesso volume, Raffaele Pettazzoni studia *Le corps parsemé d'yeux*, vale a dire i casi piuttosto numerosi, e appartenenti a tradizioni molto diverse, di divinità o di personaggi mitologici raffigurati con molteplici occhi. Egli riconosce giustamente che tale simbolismo è legato all'«idea dell'onnipresenza e

dell'onniscienza di Dio»; sembra però che non veda in esso, in definitiva, se non una rappresentazione del «cielo notturno», poiché gli occhi li identifica con le stelle; sennonché, anche ammettendo tale spiegazione, resterebbe ancora da domandarsi cosa simboleggi il «cielo notturno» in sé... Aggiungeremo subito, per non aver da ritornare sull'argomento, che nel Tomo II una annotazione di Coomaraswamy chiarisce perfettamente le cose: questi fa osservare innanzi tutto che le forme divine di cui si tratta in queste rappresentazioni sono tutte «solari», ciò che sta a indicare che in realtà gli occhi corrispondono ai raggi del Sole; «dal punto di vista della nostra molteplicità il Sole è al centro di una sfera cosmica verso i limiti della quale i suoi innumerevoli raggi si estendono in tutte le direzioni», ed «è per mezzo di questi raggi che egli conosce le forme espresse verso le quali essi si protendono», ciò che rende possibile il farli simili ad altrettanti occhi; del resto non bisogna dimenticare che «è un essere unico ad avere una molteplicità di occhi, il cui numero dipende dal nostro punto di vista, e non dall'essere in sé». Coomaraswamy fa inoltre rilevare un errore piuttosto strano che, riguardo a un passo del Talmud di Babilonia, ha fatto confondere l'«Angelo della Morte» con Satana; in realtà si tratta di due «entità» assolutamente distinte. - In un articolo sul *Culte de l'étendard chez le Scythes et dans l'Inde*, J. Przyluski osserva che talune colonne, le quali «erano probabilmente in rapporto con l'asse cosmico», hanno qualche volta ricevuto «il nome di *dhwaja*, il quale indica generalmente uno stendardo mobile»; ma, cosa piuttosto strana dopo una constatazione del genere, sembra non rendersi conto in modo chiaro del fatto che l'asta di qualunque stendardo è di fatto, così come la colonna (e più in particolare la colonna isolata), un simbolo assiale. Quanto alla questione degli «stendardi fissi» e degli «stendardi mobili», essa ci sembra tutto sommato abbastanza chiara: lo stendardo fisso, innalzato in genere in prossimità di un Tempio e sufficientemente alto da «dominarlo al modo di un minareto», era un palo esattamente accostabile a quello di uno *stûpa* (e, potremmo aggiungere, anche simile a quello di un cocchio o di un'imbarcazione, tenuto conto che il simbolismo è lo stesso in ciascuno dei casi); lo stendardo mobile (la cui asta era quasi sempre una lancia, che è un altro simbolo assiale assai noto) in fondo non era che un «sostituto» dello stendardo fisso, destinato ad accompagnare gli eserciti nel corso delle campagne, cosa che però non lo privava, evidentemente, del suo carattere di simbolo dell'«asse cosmico», così come lo spostarsi di un santuario del pari mobile e destinato a seguire le peregrinazioni di un popolo nomade, tale il caso del Tabernacolo degli Ebrei, non privava questo santuario del suo carattere di immagine del «centro del Mondo». - Di un articolo di Carl Hentze sul *Culte de l'ours et du tigre et le T'ao-tié* prenderemo soltanto nota senza insistervi in quest'occasione perché ci proponiamo di tornare prossimamente sulla questione del *T'ao-tié* e di altre raffigurazioni similari. - *Buddha and the Sun God*, di Benjamin Rowland, mette in rilievo, a proposito di un dipinto

scoperto in Afghanistan, il carattere «solare» del Buddha, carattere che l'iconografia evidenzia in modo particolare, come A.K. Coomaraswamy ha fatto notare in diversi dei suoi lavori. È interessante notare come in talune serie di scene della vita di Buddha, il luogo della nascita sia visto come una rappresentazione di *Sûrya* e del suo cocchio, cosa che evidentemente si riferisce all'idea dell'*Avatâra*. - Un articolo di Mircea Eliade, intitolato *Metallurgy, Magic and Alchemy*, non è molto più di una raccolta di fatti d'ogni genere aventi qualche rapporto con gli argomenti indicati nel titolo, fatti dai quali non si trae nessuna conclusione ben definita: alcuni di essi, riguardanti i fabbri, potrebbero servire come «illustrazione » di ciò che abbiamo scritto noi a proposito della metallurgia in un libro recente (*Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cap. XXII). Dobbiamo segnalare un errore veramente incredibile, il quale è però imputabile, a quel che sembra, a R. Eisler, ed è di natura tale da far nascere qualche dubbio sul valore dei lavori di quest'ultimo: *Kaabah* è inteso come il nome della «pietra nera», cosa che non ha nessun senso, giacché tale pietra non è per nulla cubica; ad essere chiamato «*Kaabah*» è l'edificio in uno dei cui angoli essa è incastonata, perché è un edificio a forma di cubo, e, per soprammercato, questa sedicente «pietra *Kaabah*» diventa poi una «dea *Kaabah*», dea che non è sicuramente mai esistita! Del resto non è molto difficile indovinare da dove provengano queste idee errate, giacché a tal proposito viene citato un lavoro di R. Eisler intitolato *Kuba-Kybele*; malauguratamente si tratta di un accostamento non meno fantasioso di quello, da noi incontrato da altre parti, della stessa Cibele con la «Kabbala» e con una «cavalla»; etimologicamente, Cibele, così come *Pârvati* in India, altro non è se non la «dea della montagna», e ci resta da aggiungere che, nel simbolismo, la montagna è sempre rappresentata sotto forma conica e non cubica, o se si vuole, in proiezione verticale, come un triangolo e non come un quadrato. - Jean Coman dedica un lungo articolo a *Orphée, civilistateur de l'humanité* (noi avremmo detto, piuttosto, di una certa parte dell'umanità), ma riesce a darne soltanto un'idea molto «edulcorata» e non risolve nessuna questione veramente importante; anche i passi in cui si fa allusione ai Misteri e all'iniziazione (bisognava pure ricordarli...) non proiettano la minima luce sul senso profondo dell'Orfismo. Curiosamente, l'autore, parlando degli «uomini primitivi» civilizzati da Orfeo, sembra non avere il minimo sospetto che simili uomini, più o meno selvaggi (e nel trattarli da «cannibali» c'è forse anche un po' di esagerazione), lungi dall'essere «primitivi», in realtà appartenevano già all'«età del ferro». Non ci dilungheremo su alcuni articoli «folkloristici» contenuti sia in questo volume sia nei seguenti, perché essi hanno un carattere puramente documentario e un interesse soprattutto locale.

– Il Tomo II di «Zalmoxis» si apre con lo studio di A.K. Coomaraswamy su *Swayamâtrinnâ: Janua Coeli*, di cui parliamo più

estesamente in altra parte di questa rivista. Seguono due articoli sul dio getico *Zalmoxis*, il cui nome fornisce il titolo di questa rivista: nel primo, Carl Clemen sembra voler vedere in *Zalmoxis* soprattutto un «dio della vegetazione», secondo le concezioni «naturalistiche» fatte diventare di moda da Frazer. Nel secondo articolo, Jean Coman prende in esame il quesito se si tratti veramente di un dio o di un «profeta», e ha l'aria di concludere che *Zalmoxis* sarebbe stato all'inizio un uomo, «divinizzato» soltanto in seguito, il che ci sembra essere in certo qual modo un rovesciamento della realtà: in effetti, non c'è proprio nulla di stupefacente nel fatto che il «profeta», o più esattamente il capo supremo che era contemporaneamente «re e gran sacerdote», prima della separazione dei due poteri, abbia ricevuto il nome del principio (indicato secondo l'etimologia più verosimile come «Signore degli uomini», appellativo che si potrebbe accostare, in quanto nome divino, all'espressione identica che si trova nell'ultima *sûrah* del Corano) di cui era il rappresentante e che «incarnava» in certo qual modo nel mondo umano; tale nome, applicato in questa maniera secondariamente a un uomo, era perciò propriamente quello di una funzione, e non di un individuo, e questo spiega come possa esserci stato, non un solo uomo, ma tutta una successione di uomini dal nome di *Zalmoxis*. Mircea Eliade studia, con riferimento a una pubblicazione di N. Cartojan, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*; si trovano in tale studio sulle origini del folklore, certe riflessioni che in fondo non mancano di giustezza, anche se il modo in cui sono espresse non è al riparo da appunti: parlare di «laicizzazione» del «fantastico» può suonare un po' strano, ma quando si aggiunge che tale «laicizzazione» è una «degradazione», si capisce che si tratta di una degenerazione dovuta alla «volgarizzazione» di qualcosa che primitivamente era di un ordine del tutto diverso, cosa che, pur senza essere sufficientemente precisa, è per lo meno conforme alla verità (anche se si debbono fare riserve in merito al «fantastico», il quale, se si vuol essere rigorosi, non assume quest'apparenza se non perché non se ne comprende più il significato simbolico). Veramente stupefacente è invece, per chiunque possieda qualche nozione tradizionale, che si possano tacciare di «infantilismo» leggende come quella del «Legno della Croce», che qui trascriviamo, perché il suo simbolismo abbastanza trasparente ci sembra essere tale da poter interessare i nostri lettori: «Dopo che Adamo fu seppellito con la corona in testa, dalla corona spuntò un albero, alto e meraviglioso, il cui tronco si divise in tre grandi rami. Questi rami si riunirono, poi si separarono e si riunirono di nuovo, e così via per sette volte. Con il legno di quest'albero fu fatta la croce sulla quale fu crocifisso il Salvatore». Nella descrizione della crescita di quest'albero misterioso (il quale, inutile dirlo, è essenzialmente «assiale») non si ritrovano forse chiaramente le tre *nâdî* principali e i sette *chakra* della tradizione indù? - Sempre di Mircea Eliade, alcune *Notes sur le symbolisme aquatique*, le quali però sembra che siano solamente un inizio, giacché vi si

parla esclusivamente delle conchiglie e delle perle, e dei loro impieghi rituali fondati sul significato di «fecondità» o «fertilità» che generalmente gli si riconosce, il quale è posto in relazione non solo con la nascita nell'accezione abituale della parola, ma anche con la «seconda nascita» nei riti iniziatici, e pure, in quelli funerari, con la «resurrezione» e di conseguenza con l'immortalità.

– Nel «Journal of the American Oriental Society» (1941), A.K. Coomaraswamy studia il significato del termine sanscrito *lîlâ*, che significa propriamente «gioco», ed è applicato in particolare all'attività divina: tale concetto è del resto lungi dall'essere specifico dell'India, e si ritrova espresso in modo nettissimo, ad esempio, in Eckhart e in Boehme. Platone, per quanto non descriva espressamente l'attività divina come un gioco, dice però che noi siamo i «giocattoli» di Dio, il che può essere illustrato dal movimento dei pezzi del gioco degli scacchi, e soprattutto dal gioco delle marionette (il filo a cui queste ultime sono appese e che le fa muovere è un'immagine del *sûtrâtmâ* di cui parliamo in altro luogo di questa rivista). A ogni modo, il «gioco» differisce dal «lavoro» in quanto è un'attività spontanea, non imputabile a nessun bisogno e non comportante alcuno sforzo, caratteristiche che si applicano anche nel modo più perfetto possibile all'attività divina; l'autore ricorda inoltre, a tal proposito, che in origine i giochi avevano un carattere sacro e rituale. Fa poi vedere, attraverso considerazioni linguistiche, che il prototipo simbolico di questa concezione si trova nel movimento del fuoco o della luce, espresso dal verbo *lêlây*, al quale si ricollega il termine *lîlâ*; il «gioco» di una fiamma o di una luce vibrante è un simbolo adeguato della manifestazione dello Spirito.

– Nel «Journal of Philosophy» (24 settembre 1942), A.K. Coomaraswamy ritorna sull'argomento precedente in una nota che porta il titolo *Play and Seriousness*: lo Spirito, o «Sé», non è influenzato dalla sorte dei veicoli di ordine diverso per mezzo dei quali si manifesta, e ciò comporta naturalmente, per chi ne abbia coscienza, il disinteresse o il distacco nei confronti dell'azione e dei suoi frutti, nel senso indicato dalla *Bhagavad-Gîtâ*; ma se tale disinteresse ci induce a considerare la vita come un gioco, sarebbe un errore voler opporre questo atteggiamento alla «serietà» che caratterizza il lavoro. Nel gioco non c'è da guadagnare che «il piacere che perfeziona l'operazione», e anche la comprensione di ciò che, in realtà, costituisce propriamente un rito; ma questo non significa che dobbiamo giocare con noncuranza, atteggiamento che si accorda solo con il punto di vista profano e anormale dei moderni, i quali considerano i giochi insignificanti in sé. Noi rappresentiamo un ruolo che è determinato dalla nostra natura propria, e la nostra unica preoccupazione dev'essere quella di rappresentarlo bene, senza badare al risultato; l'attività divina è detta essere un «gioco» perché non può avere come fine una qualsiasi utilità, ed è nello

stesso senso che la nostra vita può anch'essa diventare un gioco; ma a tale livello il «gioco» e il «lavoro» non si possono più distinguere l'uno dall'altro.

– Nella stessa rivista, segnaleremo anche un articolo intitolato The *Postulate of an Impoverished Reality* e firmato Iredell Jenkins, nel quale troviamo dei modi di vedere che concordano in maniera singolare con quelli da noi stessi esposti: il postulato che domina lo spirito moderno è quello di una pretesa «semplicità» della natura, e corrisponde alla concezione cartesiana delle idee «chiare e distinte»; esso è del resto comune sia ai razionalisti, sia agli empiristi; l'«impoverimento della realtà», che è una delle sue conseguenze, è la riduzione di ogni cosa al punto di vista quantitativo. Tale postulato comporta innanzi tutto la negazione di una sfera dell'essere distinta da quella del divenire: per coloro che condividono questo postulato il mondo fisico è un tutto completo e sufficiente a se stesso, e da qui discendono la concezione meccanicistica e materialistica della natura, e anche la negazione di qualsiasi finalità. Imponendosi alla mentalità generale, tale concezione ha avuto come risultato l'instaurarsi di un vero e proprio materialismo di fatto, perfino in coloro che ancora ammettono teoricamente l'esistenza di un qualcosa d'altro ordine, ma praticamente lo considerano inconoscibile, e di conseguenza trascurabile: l'autore non dimentica di indicare quale parte abbia la suggestione nella diffusione di un simile modo di pensare e di reagire, anche se forse non si spinge abbastanza avanti in questa direzione, visto che sembra non chiedersi se coloro che propagano e «popolarizzano» questa concezione ristrettamente limitata della realtà, e dei quali non mette del resto in dubbio la buona fede, siano essi stessi suggestionati prima di suggestionare a loro volta gli altri: i veri «architetti del pensiero moderno» indubbiamente non sono quelli che si fanno vedere all'esterno in questo modo... Comunque stiano le cose, esse sono arrivate a un punto tale che la stessa esperienza non è più riconosciuta valida se non nella misura in cui si accorda con il postulato della «realtà impoverita», postulato nel quale è sicuramente giustissimo vedere la causa principale dell'incapacità del pensiero moderno a dare una vera spiegazione di checchessia. Aggiungeremo che, se non ci si limitasse al solo campo della filosofia, si potrebbero scoprire ben altre applicazioni dello stesso postulato, le quali confermerebbero tutte, e rinforzerebbero, tale conclusione; in effetti, questo «impoverimento», il quale tende a svuotare ogni cosa del suo significato, non è forse in fondo, e principalmente, quel che caratterizza essenzialmente proprio il punto di vista profano in tutta la sua generalità?

– Nella rivista «Asia and the Americas» (marzo 1945), un articolo di A.K. Coomaraswamy dal titolo *Am I my Brother's Keeper?* è un'eccellente critica del modo in cui gli Occidentali moderni pretendono imporre dappertutto quella che chiamano «la civiltà». Coomaraswamy vi denuncia

con energia, citando in appoggio buon numero di opinioni concordanti, le malefatte di quell'«occidentalizzazione» che si fa sempre più invadente in ogni campo, e il cui scopo non è se non la distruzione di tutto quel che ha un valore realmente qualitativo per sostituirlo con ciò che corrisponde al suo proprio «ideale» esclusivamente quantitativo e materiale, al punto che non è una esagerazione indicarla come un vero e proprio «assassinio». Non è certo attraverso una qualsivoglia «propaganda», mirante a un'uniformizzazione esteriore, che potrà mai ottenersi un reale avvicinamento tra i popoli, e più particolarmente tra l'Oriente e l'Occidente, ben al contrario; questo risultato si potrà ottenere solo attraverso un accordo sul principi, e sono precisamente i principi che, sotto ogni angolo visuale, fanno totalmente difetto alla civiltà occidentale moderna.

– Nella stessa rivista (febbraio 1944), A.K. Coomaraswamy, intitolando il suo scritto *The Bugbear of Literacy*, ritorna più in particolare su quell'aspetto del proselitismo occidentale che, prendendo le mosse dal pregiudizio secondo il quale la «cultura» consiste anzitutto nel saper leggere e scrivere, vuole imporre al popoli più diversi un certo tipo di istruzione elementare e uniforme che per loro non potrebbe avere il minimo valore perché è in realtà strettamente legata alle speciali condizioni di civiltà quantitativa dell'Occidente moderno. Anche questo è un mezzo per distruggere le civiltà che si fondano su basi completamente diverse, facendo scomparire più o meno rapidamente tutto quel che è sempre stato oggetto di una trasmissione orale, vale a dire, di fatto, quel che ne costituisce tutto l'essenziale. Lungi dal contribuire a una comprensione reale e almeno un po' profonda di una qualche verità, l'«educazione» europea produce soltanto uomini totalmente ignoranti della loro tradizione (e in definitiva proprio contro la tradizione in tutte le sue forme è necessariamente rivolta ogni intrapresa specificamente moderna); per cui, nella maggior parte dei casi, è solamente negli «illetterati», o in quelli che gli Occidentali e gli «occidentalizzati» considerano tali, che è ancora possibile trovare la vera «cultura» (se è permesso servirsi di tale parola in un senso diverso da quello tutto profano che le si dà in genere) di questo o di quel popolo..., prima che sia troppo tardi e che il dilagare dell'Occidente abbia finito col rovinare tutto. L'autore fa un interessante accostamento tra il reale significato della trasmissione orale e la dottrina platonica della «reminiscenza», e mette inoltre in evidenza, con appropriati esempi, fino a qual punto il valore simbolico e universale del linguaggio tradizionale sfugga ai moderni e sia estraneo al loro punto di vista «letterario», il quale riduce le «figure di pensiero» a non essere più che semplici «figure di parole».

– Nel «New Indian Antiquari» (dicembre 1939), in un articolo intitolato *The Reinterpretation of Buddhism*, A.K. Coomaraswamy esamina alcuni dei principali punti riguardo ai quali deve essere rettificata la

concezione che ci si era fatta finora del Buddhismo, il quale del resto fu tanto ammirato in Europa soltanto perché era stato molto mal capito. La Rhys Davids ha contribuito con i suoi libri recenti a tale rettificazione, in particolare per ciò che riguarda l'interpretazione di *anattâ*, che non implica affatto una negazione dell'*Âtmâ* come così spesso è stato preteso, ma che non può veramente capirsi se non in virtù della distinzione tra il «Grande *Âtmâ*» e il «piccolo *âtmâ*», vale a dire in fondo tra il «Sé» e l'«io» (quali che siano i termini che si preferirà adottare per indicarli nelle lingue occidentali, e fra i quali quello di «anima» è da evitare soprattutto, in quanto provoca innumerevoli confusioni); ed è solo del secondo che si nega che possieda una realtà essenziale e permanente. Quando si dice dell'individualità, intesa sia nella sua parte psichica, sia nella sua parte corporea, che essa «non è il Sé», già questo presuppone che un «Sé» ci sia, «Sé» che è l'essere vero e spirituale, completamente distinto e indipendente da quel composto che gli serve soltanto come veicolo temporaneo, e del quale esso non è affatto uno degli elementi componenti; e in ciò, in fondo, il Buddhismo non differisce assolutamente dal Brâhmanesimo. Di conseguenza, lo stato dell'*arhat*, il quale è liberato dall'«Io» o «piccolo *âtmâ* », non dovrà in alcun modo essere considerato come un «annichilimento» (cosa del resto propriamente inconcepibile); egli ha cessato di essere «qualcuno», ma, proprio a causa di ciò egli «è», puramente e semplicemente; è anche vero che egli non è «da nessuna parte» (e qui la Rhys Davids sembra essersi sbagliata sul senso in cui ciò va inteso), ma perché il «Sé» non può evidentemente esser soggetto allo spazio, così come non può essere soggetto alla quantità o a nessun'altra condizione speciale di esistenza. Un'altra conseguenza importante è che, tanto nel Buddhismo quanto nel Brâhmanesimo, non vi può esser posto per una «pretesa reincarnazione»: l'«io», essendo transitorio e impermanente, cessa di esistere con la dissoluzione del composto che lo costituiva, quindi non vi è nulla che possa realmente «reincarnarsi»; soltanto lo «Spirito» può essere concepito in quanto «trasmigrante», o come passante da un'«abitazione» all'altra, ma ciò precisamente perché esso è, in sé, essenzialmente indipendente da qualsiasi individualità e da ogni stato contingente. - Lo studio termina con un esame del significato della parola *bhû*, termine a proposito del cui senso la Rhys Davids ha insistito troppo esclusivamente sull'idea di «divenire», anche se tale idea è spesso contenuta in essa di fatto, e del significato della parola *jhânâ* (*dhyânâ* in sanscrito), significato che non è quello di «meditazione», ma di «contemplazione», e che, essendo uno stato essenzialmente attivo, non ha nulla in comune con una qualsivoglia «esperienza mistica».

– Il «New Indian Antiquary» (aprile 1940) ha pubblicato un importante studio di A.K. Coomaraswamy, dal titolo *Âkimchannâ: selfnaughting*, il quale si riferisce nuovamente a un argomento connesso con la questione

dell'*anattâ*, e ne tratta soprattutto sotto la luce del parallelismo che esiste, a tal proposito, tra le dottrine buddhistica e cristiana. L'uomo ha due *âtmâ*, nel senso che è stato precedentemente indicato, uno razionale e mortale, l'altro spirituale e assolutamente non condizionato dal tempo e dallo spazio; è il primo che deve essere «annientato», ovverosia l'uomo deve riuscire a liberarsene attraverso la conoscenza stessa della sua vera natura. Il nostro essere reale non è assolutamente impegnato nelle operazioni del pensiero discorsivo e della conoscenza empirica (con le quali la filosofia vuole in genere provare la validità della nostra coscienza d'essere, il che è propriamente antimetafisico); ed è a questo «spirito» soltanto, distinto dal corpo e dall'anima, vale a dire da tutto quel che è fenomenico e formale, che la tradizione riconosce una libertà assoluta, la quale, esercitandosi tanto nei confronti del tempo quanto in quelli dello spazio, comporta necessariamente l'immortalità. Non possiamo riassumere le numerose citazioni che comprovano nella maniera più decisa possibile che tale dottrina è tanto cristiana quanto buddhistica (di fatto si può dire che essa è universale), né i testi che precisano più particolarmente la concezione di *âkimchannâ* nella sua forma buddhistica; segnaleremo soltanto che l'anonimato è considerato come un aspetto essenziale di *âkimchannâ*, il che è direttamente in rapporto con quel che noi stessi abbiamo esposto (*Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, cap. IX, in cui abbiamo del resto ricordato l'articolo di cui qui parliamo) circa il significato superiore dell'anonimato e sul suo ruolo nelle civiltà tradizionali.

– Sempre nel «New Indian Antiquary» (giugno 1943), lo stesso autore, in un articolo su *Unâtiriktan and Atyarichyata*, fa vedere, attraverso lo studio del significato di questi termini e dell'uso che di essi si fa nel testi vêdici, che *Prajâpati*, in quanto Produttore e Reggitore degli esseri manifestati, dev'essere considerato come «una riunione di principi congiunti, maschile e femminile», che vengono rappresentati simbolicamente come un «pieno» e un «vuoto», e sono inoltre posti in corrispondenza con il Sole e con la Luna. In particolare, ciò deve essere messo in relazione con il simbolismo del «vaso ricolmo» o «*cornucopia*», del quale una delle forme è il Graal, e il cui carattere «solare» si manifesta in modo più particolare nel rituale indù.

– Nella «Review of Religion» (novembre 1941), A.K. Coomaraswamy dedica una «Nota» a *The «E» at Delphi*, che egli spiega in relazione con i riti iniziatici e con la domanda «chi sei?» posta a colui che si presenta alla «porta solare». Il «Conosci te stesso» (*gnôthi seauton*) dev'essere interpretato, a tal proposito, come un'espressione indiretta di tale domanda posta da Apollo, o dio «solare», e la *E*, equivalente all'*ei* secondo Plutarco, fornisce la risposta in forma enigmatica: «Tu sei», ossia: «Quel che Tu sei (il Sole), io sono»; nessun'altra vera risposta potrebbe in effetti venir data da

chiunque sia, com'è detto nel *Jaiminiya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), «qualificato per entrare in unione con il Sole».

– Nella stessa rivista (gennaio 1942), in uno scritto dal titolo *Eastern Religions and Western Thought*, A.K. Coomaraswamy, a proposito di un volume pubblicato da Sir S. Radhakrishnan, mette in evidenza le concordanze esistenti fra tutte le forme della tradizione, orientali o occidentali, le quali sono cosiffatte che i testi di qualsivoglia «dialetto del linguaggio dello spirito» possono essere usati per spiegare e chiarire quelli di un altro di essi, indipendentemente da qualsiasi considerazione di tempo o di luogo. Nella stessa occasione egli fa inoltre vedere, servendosi di esempi che vertono su punti precisi, che Sir S. Radhakrishnan ha purtroppo, «per educazione o per temperamento, una mentalità molto più europea che indiana», mentalità che lo spinge fino ad accettare senza esitare l'idea moderna di «progresso» con tutte le sue conseguenze, e a voler spiegare cose come l'organizzazione delle caste non in base alla dottrina indù, ma servendosi delle attuali teorie «sociologiche». Occorre non dimenticare che ciò che distingue l'Oriente dall'Occidente moderno è che «l'Oriente conserva ancora coscientemente le basi metafisiche della vita, mentre l'Occidente moderno non conosce la metafisica tradizionale (che confonde con la «filosofia», come lo stesso Radhakrishnan), ed è nello stesso tempo attivamente e coscientemente antitradizionale.

– Ancora nella stessa rivista (novembre 1942), *On being in One's Right Mind*, sempre di A.K. Coomaraswamy, è una spiegazione del vero significato del termine greco *metanoia*, che viene continuamente reso, in modo insufficiente, con «pentimento», mentre esprime in realtà un cambiamento di *noûs*, vale a dire una metamorfosi intellettuale. È questo, in fondo, il significato originario anche della parola «conversione», la quale implica una sorta di «rovesciamento» la cui portata va molto al di là della sfera semplicemente «morale» nella quale si è presa l'abitudine di confinarla in modo pressoché esclusivo; *metanoia* è una trasformazione dell'intero essere, in occasione del passaggio «dal pensiero umano alla comprensione divina». Tutte le dottrine tradizionali mostrano come il «mentale» nell'uomo sia duplice, a seconda di come è considerato: o rivolto verso le cose sensibili, che è il mentale inteso nel suo senso abituale e individuale, o trasposto in un senso superiore, senso secondo il quale esso fa tutt'uno con l'*hêgemôn* di Platone o con l'*antaryâmî* della tradizione indù; e la *metanoia* è in modo proprio il passaggio cosciente dall'uno all'altro, passaggio che ha in qualche modo come risultato la nascita di un «uomo nuovo»; e la nozione e la necessità di una simile *metanoia* sono, sotto formulazioni diverse ma in realtà equivalenti, affermate all'unanimità da tutte le tradizioni.

– Nello «Harvard Journal of Asiatic Studies» (febbraio 1942), A.K. Coomaraswamy ha pubblicato un importante studio dal titolo *Âtmâyajna: Self-sacrifice*, la cui idea principale, comprovata da molteplici riferimenti ai testi tradizionali, è, come già si sarà potuto capire dalle citazioni che ne facciamo in altre sedi, che ogni sacrificio è in realtà un «sacrificio di se stessi», per identificazione del sacrificatore con la vittima o con l'oblazione. Sotto un altro aspetto, poiché il sacrificio è l'atto rituale per eccellenza, tutti gli altri partecipano della sua natura e in certo qual modo si integrano ad esso, cosicché è il sacrificio che determina necessariamente tutto l'insieme della struttura di una società tradizionale, nella quale tutto può essere considerato costituire un vero e proprio sacrificio perpetuo. In questa interpretazione sacrificale della vita, gli atti, avendo un significato essenzialmente simbolico, devono essere trattati come supporti di contemplazione (*dhiyâlamba*), il che presuppone che ogni pratica comporti e includa una teoria corrispondente. Non è possibile riassumere tutto quel che vien detto, in tale occasione, sull'*Agnihotra*, sul *Soma*, sull'«uccisione del Drago» (che simboleggia la presa di potere del «Sé» sull'«io»), sul significato di taluni termini tecnici importanti, sul sopravvivere «folkloristico» dei riti tradizionali, e su molte altre questioni. Ci limiteremo a citare alcuni passi che si riferiscono più particolarmente alla concezione tradizionale dell'azione: «Qualsiasi tipo di atto è ridotto al suo paradigma o archetipo, e ricondotto di conseguenza a Colui dal quale ogni azione procede; quando sia stata superata la nozione "colui che agisce sono io» e gli atti non siano più "nostri", quando non siamo più "qualcuno", è allora che ciò che è fatto non può più influire sulla nostra essenza, così come non influisce sull'essenza di Colui di cui noi siamo gli organi; è soltanto in questo senso, e non cercando vanamente di non far nulla, che la catena delle cause del destino può essere frantumata […] Anche se in ultima analisi il sacrificio è un'operazione interiore, ciò non comporta nessun deprezzamento degli atti fisici che sono il supporto della contemplazione. La priorità della vita contemplativa non distrugge la validità reale della vita attiva, così come, nell'arte, la supremazia dell'*actus primus* libero e immaginativo non sopprime l'utilità dell'*actus secundus* manuale [...] Resta vero che, come sostiene il *Vêdânta*, nessun mezzo è in grado di far raggiungere all'uomo il suo fine ultimo, ma non bisogna mai dimenticare che i mezzi preparano l'uomo a tale fine».

– Nella stessa rivista (agosto 1944), uno studio di Doña Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, si riferisce, come indicato dal titolo, al simbolismo del ponte, il quale, sotto questa o quella forma, si ritrova in tutte le tradizioni. Per il momento ci limitiamo a ricordarlo senza esaminarlo da vicino perché, siccome abbiamo intenzione di dedicare all'argomento un articolo speciale, avremo con ciò l'occasione di ritornare più estesamente su di esso.

- Il «Journal of the American Oriental Society» (supplemento al n. di aprile-giugno 1944) ha pubblicato due studi di A.K. Coomaraswamy, di cui il primo si intitola: *Recollection, Indian and Platonic*; si tratta della «reminiscenza» platonica e del suo equivalente nelle tradizioni indù e buddhistica. Tale dottrina, secondo la quale quel che noi chiamiamo «apprendere» è in realtà un «ricordarsi», implica che la nostra «conoscenza» altro non sia che una partecipazione all'Onniscienza di un principio spirituale immanente, così come il bello è tale per partecipazione alla Bellezza, e ogni essere una partecipazione all'Essere puro. Questa onniscienza è un correlativo dell'onnipresenza intemporale; non si dovrebbe perciò parlare di una «prescienza» del futuro in quanto tale, dalla quale il nostro destino sarebbe arbitrariamente decretato, ed è da questa falsa concezione che provengono tutte le confusioni che hanno corso sull'argomento. Non si tratta, in queste condizioni, né di una conoscenza del futuro, né di una conoscenza del passato, ma soltanto di un «adesso»; l'esperienza della durata è incompatibile con l'onniscienza, e questa è la ragione per cui l'«io» empirico è incapace di quest'ultima. Del resto, nella misura in cui siamo capaci di identificarci con il «Sé» onnisciente, ci eleviamo al di sopra dei concatenamenti di avvenimenti che costituiscono il destino; di conseguenza, questa dottrina della conoscenza per partecipazione è inseparabilmente legata alla possibilità di liberazione dalle coppie degli opposti, di cui il passato e il futuro, il «qui» e il «là», non sono che casi particolari. Come disse Nicola Cusano, «il muro del Paradiso in cui Dio risiede è fatto di tali contrari, fra i quali passa la via stretta che ne permette l'accesso»; in altri termini, la nostra via passa per l'«adesso» e per l'«in nessun luogo» dei quali non è possibile nessuna esperienza empirica, ma l'esistere della «reminiscenza» ci assicura che la Via è aperta a coloro che comprendono la Verità. - Il secondo studio, *On the One and Only Transmigrant* è in certo qual modo una spiegazione della parola di Shankarâchârya secondo cui «veramente non c'è altro trasmigratore (*samsârî*) se non *Îshwara*». Il processo dell'esistenza contingente o del divenire, in qualsiasi mondo si voglia, è una «reiterazione di morte e nascita»; la Liberazione (*Moksha*) è propriamente la liberazione da tale divenire. Nella dottrina tradizionale non si parla assolutamente di«reincarnazione», a meno di non voler semplicemente intendere con tale termine la trasmissione degli elementi dell'«io» individuale e temporale dal padre ai suoi discendenti. La trasmigrazione è cosa del tutto diversa: quando un essere muore, il «Sé», che è d'ordine universale, trasmigra (*samsarati*), ossia continua ad animare esistenze contingenti, le cui forme sono predeterminate dal concatenamento delle cause mediate. La Liberazione non è per il nostro «io», ma per quel «Sé» che non diventa mai «qualcuno», vale a dire che essa non è per noi se non quando noi non siamo più noi stessi, come individui, ma abbiamo realizzato l'identità espressa dalla formula

upanishadica «tu sei Quello» (*Tat twam asî*). Questa dottrina, del resto, non è specifica dell'India, come mostrano numerosi testi appartenenti ad altre forme tradizionali; in questo caso, come in quello della «reminiscenza», si tratta di una dottrina che fa veramente parte della tradizione universale.

– Ci sono stati fatti pervenire alcuni numeri di una rivista intitolata «France-Orient», che si pubblica in India, e nella quale, in mezzo ad articoli per la più gran parte esclusivamente letterari o addirittura politici, abbiamo avuto la sorpresa di trovarne, sotto la rubrica «Lettere orientali», qualcuno che presenta un carattere tutto diverso. Intendiamo parlare soprattutto degli articoli firmati Alain Daniélou che fanno riferimento alle scienze e alle arti tradizionali dell'India, e nei quali, senza toccare direttamente l'aspetto metafisico vero e proprio della dottrina, l'autore dà prova di possedere conoscenze assai interessanti e si ispira a uno spirito veramente tradizionale. Nella *Science des symboles et les principes de l'art religieux hindoue* (ottobre 1944), egli insiste sulla necessità «per capire i fondamenti dell'arte tradizionale indù, di conoscere preventivamente il significato dei simboli da essa usati»; e tale comprensione «comporta una conoscenza profonda delle leggi che reggono l'Universo». Dopo aver spiegato come la scienza dei simboli «faccia parte dell'interpretazione cosmologica dei testi vêdici», il Daniélou porta diversi esempi della sua applicazione all'iconografia, e fra questi la descrizione di *Kâli*, la quale è, come egli dice, «una delle deità indù quasi sempre mal capite». - Nella *Théorie hindoue de l'expression musicale* (dicembre 1944), A. Daniélou, dopo aver spiegato l'incompatibilità di tipo tecnico esistente tra la musica modale e la musica armonica, fornisce una panoramica degli effetti che si possono ottenere con la prima, ivi compresa un'applicazione terapeutica. «Come tutte le scienze indù, la scienza musicale è essenzialmente l'applicazione al mondo dei suoni di una teoria metafisica dei numeri e delle loro corrispondenze; la teoria musicale indù è sperimentale soltanto nelle sue limitazioni, mai nei suoi principi». Vengono poi alcune considerazioni particolarmente degne di menzione sulla «spirale dei suoni» e sulla teoria delle *shruti*, oltre che sul principio delle corrispondenze, in virtù della cui utilizzazione «la scienza indù dei suoni sorpassa di gran lunga la scienza moderna». Sembra del resto che l'autore si sia «specializzato» soprattutto nello studio della musica orientale, inteso che nella rivista si annuncia la pubblicazione di un suo lavoro, dal titolo *Introduction a l'étude des gammes musicales*, che si basa sugli stessi principi tradizionali. *La danse classique hindoue* (febbraio 1945) espone succintamente i principi di quest'arte secondo il *Nâtya-Shâstra* e l'*Abhinaya-Darpana*. - *L'alphabet sanscrit et la langue universelle* (aprile-maggio 1945) è forse il più importante degli articoli del Daniélou, o per lo meno di quelli di cui siamo venuti a conoscenza, perché porta dati veramente inediti sul *Mahêshwara Sûtra* e sul valore simbolico delle lettere del l'alfabeto sanscrito. Non possiamo pensare di riassumerlo in questa

sede, e ci accontenteremo quindi di segnalare le considerazioni sulla manifestazione della parola, la quale «riproduce il processo stesso della manifestazione universale», e sulla «lingua vera», costituita da «suoni i cui rapporti formano una rappresentazione esatta, in modo vibratorio, di taluni principi, di talune entità cosmiche che, scendendo gradualmente nel manifestato, si suddividono indefinitamente in "parole", corrispondendo esattamente alle forme mutevoli del mondo naturale»; «questa lingua vera rimane sempre il metro sul quale possono misurarsi le lingue parlate che ne sono le forme più o meno corrotte, e che non sono belle e intelligibili se non nella misura in cui rimangono in accordo con i principi della lingua originaria, che gli Indù identificano nella forma della "Conoscenza Eterna", il *Vêda*». Da rammaricarsi soltanto che, spinto dall'idea, peraltro giustissima in sé, che i principi sono applicabili a tutte le lingue, l'autore abbia creduto di potere, verso la fine dell'articolo, dare qualche esempio preso dalle lingue occidentali moderne, di cui alcuni sono corretti solo per la ragione assai semplice che si tratta di parole che hanno realmente, dal punto di vista etimologico, la stessa radice delle parole sanscrite corrispondenti (cosa di cui non sembra essersi accorto), ma di cui altre sono più che contestabili e addirittura si fondano soltanto su diverse confusioni (ad esempio tra gli elementi secondari delle parole composte e la loro parte essenziale). Volendo mettersi al riparo da ogni «fantasia» non si sarà mai troppo prudenti quando si tratta di applicare certi principi tradizionali a lingue che, come quelle occidentali moderne, sono sotto ogni aspetto le più lontane possibile da quelle tradizionali; resta tuttavia inteso che questa riserva su un punto particolare non sminuisce assolutamente il valore del resto di questo notevole studio.

– Sempre nella stessa rivista (giugno 1945), un articolo pubblicato con la firma di Shrî Aurobindo ci ha procurato una penosa sorpresa; diciamo solamente «con la sua firma», perché, fino a quando non saremo meglio informati, ci rifiutiamo di credere che provenga realmente da lui, e preferiamo supporre che si tratti solo di un «arrangiamento», se così si può dire, da imputare all'iniziativa di qualche discepolo mal disposto. Di fatto, tale articolo, intitolato *La Société et la spiritualité*, non contiene praticamente che delle deplorevoli banalità «progressistiche» e, se non fosse perché qua e là si trovano in esso dei termini sanscriti, darebbe l'impressione quasi esatta di un sermone di qualche pastore «liberal-protestante» imbevuto di tutte le idee moderne! Sennonché, per dire tutto quel che pensiamo, è da un pezzo che ci chiediamo quale possa essere in realtà la vera parte di Shrî Aurobindo in tutto quel che si fa comparire sotto il suo nome.

1947

– Nel «Journal of American Folklore» (1944), A.K. Coomaraswamy ha fatto apparire *A Note on the Stickfast Motif*: si tratta di storie o racconti simbolici, molti dei quali si trovano nei testi buddhistici e in particolare nel *Jâtaka*, in cui un oggetto cosparso di vischio o qualche altra trappola dello stesso genere (la quale talvolta è, o sembra, animata) è disposta da un cacciatore che rappresenta la Morte; l'essere che si fa catturare da una simile trappola è in genere attirato ad essa dalla sete o da qualche altro desiderio che lo spinge a errare in un terreno che non è il suo, e che raffigura l'attrazione per le cose sensibili. L'autore fa vedere, attraverso diversi accostamenti, che una storia di questo tipo può benissimo essere esistita in India ben prima che vi rivestisse la sua forma specificamente buddhistica, e che essa potrebbe anche aver avuto in India la sua origine, quantunque non sia detto che le cose siano andate in modo sicuro così e che si possa anche ammettere che, da qualche fonte preistorica comune, essa si sia diffusa sia in India sia altrove; ma ciò che in tutti i casi bisogna dare come assodato, è che lo storico dei «motivi», perché siano valide le sue investigazioni, non deve soltanto tener conto della loro «lettera» o della loro forma esteriore, ma anche del loro «spirito», vale a dire del loro reale significato il che, sfortunatamente, troppo spesso sembrano dimenticare i «folkloristi».

– Dello stesso autore, in «Motive» (maggio 1944), un articolo intitolato *Paths that lead to the same Summit*, che porta inoltre il sottotitolo *Some Observations on Comparative Religion*: egli fa inizialmente vedere quali siano le cause che, nello studio comparato delle religioni quale si intende oggi, si oppongono nella maggior parte dei casi a qualsiasi vera comprensione, sia che questo studio venga effettuato da qualcuno che tiene la propria per la sola vera religione, sia, al contrario, da qualcuno che della religione ha una concezione semplicemente «etica» e non dottrinale. Lo scopo essenziale di tale studio dovrebbe essere quello di permettere di riconoscere l'equivalenza delle formulazioni, differenti in apparenza e in qualche modo accidentalmente, che si incontrano nelle diverse forme tradizionali, cosa che fornirebbe agli aderenti rispettivi di queste ultime una base immediata di intesa e di cooperazione attraverso il riconoscimento dei loro principi comuni; è però sottinteso che simile atteggiamento non dovrebbe essere confuso con quella che si è convenuto di chiamare «tolleranza», che in fondo non è se non indifferenza nei confronti della verità. Sotto un altro profilo, un'intesa simile implicherebbe naturalmente la rinuncia a qualsiasi proselitismo e a ogni attività «missionaria» com'è attualmente concepita; del resto, la sola «conversione» vera, della quale tutti hanno in modo eguale bisogno, è la *metanoia* intesa nel suo senso originario di metamorfosi intellettuale, la quale non porta da una forma di credenza a un'altra, bensì dall'umano al divino. Seguono poi alcuni esempi caratteristici dei punti di vista espressi da antichi e da altri «non cristiani» parlando di religioni diverse dalla propria, esempi che forniscono la

testimonianza di una ugual comprensione di tali forme diverse; e Coomaraswamy fa inoltre vedere quale profitto lo studioso di «religioni comparate» potrebbe e dovrebbe trarre, per la comprensione stessa della propria religione, dal riconoscimento di dottrine similari espresse in un altro linguaggio e con mezzi che possono sembrargli strani. «Esistono sentieri numerosi che portano alla cima di una sola montagna; le loro differenze sono tanto più vistose quanto più si è in basso, ma in cima scompaiono; ciascuno imbocca naturalmente quello che parte dal punto in cui egli si trova; chi gira intorno alla montagna per cercarne un altro non procede nella sua ascensione».

– In una serie di annotazioni intitolate *Some Sources of Buddhist Iconography* (*Dr. B.C. Law Volume*, Part I), A.K. Coomaraswamy fornisce alcuni nuovi esempi della conformità di tale iconografia con il simbolismo indù anteriore al Buddhismo. La rappresentazione del Buddha come «pilastro di fuoco» è in stretto rapporto con la descrizione di *Brahma* quale «Albero della Vita», che è pure un «cespuglio ardente»; tale pilastro assiale, sostenente il Cielo, è naturalmente anche un simbolo di *Agni* e «non c'è dubbio che le rappresentazioni di un pilastro o di un albero di fuoco sostenuto da un loto siano in definitiva fondate sul testi vêdici che si riferiscono alla nascita unica e archetipale di *Agni Vanaspati*, ovvero l'albero dai mille rami, nato dal loto». - Il prototipo della vittoria del Buddha nella sua disputa contro Kassapa, la cui legna destinata al fuoco sacrificale non vuole bruciare mentre la sua si infiamma subito, si trova nella *Taittirîya Samhîtâ* (II, 5, 8). - La fiamma sul capo di un Buddha ha la sua spiegazione in questo passo della *Bhagavad-Gîtâ* (XIV, II): «Dove c'è Conoscenza, dagli orifici del corpo viene emessa luce». - La lotta del *Bodhisattwa* con *Mâra*, subito prima del «Gran Risveglio», ha come prototipo il combattimento di *Indra* contro *Vritra*, *Ahi* o *Namuchi*, i quali tutti vanno fatti simili alla Morte (*Mrityu*). Sia nell'uno che nell'altro caso l'eroe, per quanto solo, ha tuttavia un «seguito» o una «guardia», i quali sono in realtà costituiti dai «respiri» (*prânâh*) o «poteri» rigenerati dell'anima, riuniti in *samâdhi*. Tale stato di «possesso di se stessi», in cui si dominano le forme della Morte (raffigurate dall'esercito di *Mâra*), è spesso indicato come un «sonno», anche se è invece lo stato più completamente «risvegliato» che ci possa essere; si ritrova in questo caso, come sempre accade in altri casi simili, un rovesciamento dei rapporti che esistono, nelle condizioni ordinarie, tra il sonno e la coscienza dello stato di veglia: «che la nostra vita presentemente attiva sia un "sogno" dal quale un giorno ci dovremo risvegliare, e che, svegli in tale modo, dovremo sembrare immersi nel sonno, è questa una concezione che si ritrova costantemente nelle dottrine metafisiche del mondo intero». - Per finire, si segnala che in certe rappresentazioni dell'esercito di *Mâra* sono presenti dei demoni acefali; ciò

si riferisce a una questione che Coomaraswamy ha trattato più per esteso in altri studi dei quali parleremo prossimamente.

– In «Psychiatry» (agosto 1945), A.K. Coomaraswamy esamina due categorie di fatti, che si inscrivono fra quelli che gli etnologi interpretano male in ragione delle loro idee preconcette sulla «mentalità primitiva» e della loro tendenza a considerare come mere particolarità locali quelle che invece sono vere e proprie «sopravvivenze», anche se talvolta degenerate in modo variabile, di teorie che si trovano in tutte le dottrine tradizionali. Il primo caso è quello della «credenza di certi popoli secondo cui il concepimento e la nascita dei figli avrebbero in realtà una causa non di ordine fisiologico, ma spirituale, consistente nella presenza di un'entità di cui l'unione del padre e della madre servirebbe soltanto a preparare l'incarnazione; ora, in una forma o nell'altra, la stessa cosa si ritrova espressa in tutte le tradizioni, come dimostrano numerosi esempi precisi tratti dalle dottrine indù, greche, cristiane e islamiche. Nel secondo caso si tratta di quello che da parte di qualcuno ha ricevuto la denominazione di «*puppet-complex*», vale a dire dell'idea secondo la quale l'individuo umano è considerato comparabile a una marionetta le cui azioni non sono dirette dalla sua volontà propria, ma da una volontà superiore, che in definitiva è la stessa Volontà divina; tale idea, la quale sottintende la dottrina di *lîlâ* e quella del *sûtrâtmâ*, esiste esplicitamente nelle tradizioni indù e buddhistica, e persino, in maniera non meno netta, nello stesso Platone, dalle quali essa è passata nel Medioevo occidentale. Come dice Coomaraswamy, «l'espressione *complex*, che presuppone una psicosi, è del tutto inadatta a indicare quella che in realtà è una teoria metafisica»; e d'altra parte «è impossibile pretendere di aver individuato degli "insegnamenti tradizionali" nella loro vera prospettiva se si ignora la loro universalità»; contrariamente a quel che sembrano pensare i partigiani dell'attuale «metodo antropologico», la semplice osservazione dei fatti, quali che siano l'accuratezza e l'esattezza con cui essa è condotta, è sicuramente molto lontana dall'essere sufficiente per la loro vera comprensione.

1949

– Nella rivista «Études» (dicembre 1948), il Rev. Jean Daniélou ha pubblicato un articolo dal titolo *Le Yogî et le Saint*, a proposito di diversi libri riguardanti le dottrine indù, fra cui i nostri: a voler essere franchi dobbiamo dire che, stando a quel che avevamo avuto occasione di vedere di suo in precedenza, scritto su altri argomenti, ci saremmo aspettati da parte sua una maggior comprensione. Resta vero che, in apertura, egli ha cura di demarcare una differenza tra la dottrina tradizionale autentica come noi la esponiamo e «l'induismo moderno, diremmo quasi modernista», che altri si prendono cura di presentare, e questo ci sta sicuramente bene; sennonché,

nel prosieguo, questa distinzione essenziale non viene più così rigorosamente rispettata, per cui non sempre si sa con esattezza contro chi o che cosa si rivolgano le sue critiche e le sue obiezioni, e alla fine esse si risolvono malauguratamente in un disconoscimento completo dell'idea stessa di tradizione. Egli rinverdisce la confusione consistente nel parlare di «mistica» a proposito dell'India, e sente addirittura il bisogno di risuscitare quella concezione di una sedicente «mistica naturale» emessa tempo fa da qualche filosofo «neoscolastico» nelle «Études carmélitaines», i quali sono però arrivati ora alla conclusione - come si è visto da quel che ne abbiamo scritto recentemente -, che sia meglio adottare un atteggiamento nuovo e piuttosto diverso al proposito... Non scenderemo nei dettagli degli errori di interpretazione, i quali, nella loro maggioranza, sono solo conseguenze più o meno dirette di quell'equivoco: per portare un unico esempio, lo *Yoga* non può assolutamente essere paragonato all'«unione mistica», e qualsiasi accostamento che si voglia avanzare partendo da un'assimilazione del genere risulterà per ciò stesso falsato. Non riusciamo inoltre a capire come l'autore abbia potuto, scrivendo che «la mistica indù è una mistica dell'unità impersonale», mettere in nota un puro e semplice richiamo a uno dei nostri lavori, ciò che rischia assai di far credere ai suoi lettori che siamo noi ad aver detto qualcosa di equivalente; un simile modo di procedere ci appare come minimo strano, così com'è pure difficilmente concepibile che si possa spingere la propria incomprensione fino a qualificare di «sottile sincretismo» l'affermazione dell'unità trascendente di tutte le forme tradizionali! La cosa che però è forse più sorprendente è questa: tutto ciò che il Rev. Daniélou dice circa le insufficienze di qualsiasi «saggezza umana» è in sé perfettamente giusto, e non soltanto noi siamo completamente d'accordo con lui su questo tema, ma andremmo volentieri ancora più in là di lui in tal senso; sennonché quella contro cui non eleveremo mai troppo alta la nostra protesta è l'applicazione che egli ne vuol fare, giacché, quando è in questione la tradizione indù, e invero anche qualsiasi altra tradizione, non è assolutamente di una «saggezza umana» che si tratta, perché la tradizione, precisamente, non è tale se non a motivo della sua natura essenzialmente sovraumana. Le intenzioni più «concilianti», quando non comportino il riconoscimento di questo punto fondamentale, cadono in certo qual modo nel vuoto, perché, ciò a cui esse si indirizzano non ha nulla in comune con quel che esiste nella realtà, ed esse, anzi, possono soltanto suscitare una certa diffidenza; un'allusione fatta a un tentativo che è attualmente in corso, di creare una mistica cristiana di struttura «induista» fa in effetti sospettare che qualcuno non abbia rinunciato alle mire «annessionistiche» che noi stessi avevamo tempo fa denunciato. Comunque stiano le cose, la conclusione che ci vediamo tenuti a trarre decisamente da tutto questo è che nessuna intesa è realmente possibile con chiunque abbia la pretesa di riservare a una sola e unica forma

tradizionale, a esclusione di tutte le altre, il monopolio della rivelazione e del sovrannaturale.

– La «Revue de l'Histoire des Religions» (luglio-dicembre 1948) porta un articolo di Mircea Eliade dal titolo *Le «dieu-lieur» et le symbolisme des noeuds*; in primo luogo si tratta di *Varuna*, ma nella stessa India vêdica questi non è l'unico «dio legatore», e d'altro canto nelle tradizioni più diverse si trovano concetti che corrispondono allo stesso «archetipo», così come riti che utilizzano il simbolismo delle «legature», applicandolo d'altronde in campi molteplici e diversissimi gli uni dagli altri. Mircea Eliade nota molto giustamente che tali somiglianze non implicano necessariamente una filiazione «storica» come quella che danno per scontata i partigiani della teoria degli «imprestiti», e che tutte queste cose sono ben lontane dal lasciarsi ridurre esclusivamente a un'interpretazione «magica» o anche «magico-religiosa», e sono collegate con tutta una serie di altri simboli quali «la tessitura del Cosmo, il filo del destino umano, il labirinto, la catena dell'esistenza ecc.», che in fin dei conti si riferiscono alla struttura stessa del mondo e alla collocazione dell'uomo in quest'ultimo. Particolarmente importante ci sembra notare qui il rapporto del simbolismo dei nodi con quello della tessitura, e aggiungere che, in fondo, tutti questi simboli si ricollegano, vuoi più, vuoi meno, a quello del *sûtrâtmâ* di cui abbiamo parlato spesso; per quel che riguarda il simbolismo «labirintico», ricorderemo il nostro articolo intitolato *Encadrements et labyrinthes* (ottobre-novembre 1947 [ora il cap. 66 di *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, trad. it., Milano, Adelphi] e lo studio di A.K. Coomaraswamy al quale esso si riferiva e che è ricordato anche dall'Eliade; è però possibile che dobbiamo nuovamente ritornare su tale questione. - Un articolo di E. Lamotte sulla *Légende du Bouddha* è, in realtà, soprattutto un'esposizione delle discordanti vedute che dagli orientalisti sono state emesse su quest'argomento, e in particolare delle discussioni tra i sostenitori della spiegazione «mitologica» e quelli della spiegazione «razionalistica»; stando a quel che vi si dice sullo stato attuale della questione, sembrerebbe che si sia finito con il riconoscere in modo generalizzato l'impossibilità di separare gli elementi autenticamente biografici dagli elementi leggendari. Certo non è che la cosa abbia una grande importanza, ma dev'essere abbastanza irritante per persone ai cui occhi il punto di vista storico è praticamente tutto; e come far capire a questi «critici» che il carattere «mitico», o simbolico, di certi fatti non esclude necessariamente la loro realtà storica? Essi sono ora ridotti, in mancanza di meglio, a confrontare i testi, per cercare di farne emergere gli «stati successivi» della leggenda e i diversi fattori che si pensa possano aver contribuito al suo sviluppo.

– Nel secondo numero di una rivista intitolata «Hind», la quale sembra ospitare senza far distinzioni le cose più disparate (sembra che ciò si chiami

essere «obiettivi»), ma la cui tendenza predominante è visibilmente assai «modernistica», l'orientalista Louis Renou ha pubblicato, intitolandolo *L'Inde et la France*, una specie di excursus storico dei lavori sull'India fatti in Francia a partire dal secolo XVIII fino ai giorni nostri. Nel suo insieme, un lavoro del genere non presenta evidentemente nessun particolare interesse dal nostro punto di vista; sennonché esso contiene un paragrafo che merita di essere riportato per intero (esso si riferisce all'utilità che può presentare il «mantenere un certo contatto con quella massa anonima di lettori in mezzo ai quali può nascere un giorno una vocazione», e che è senza alcun dubbio quello che viene chiamato comunemente il «grosso pubblico»): «tale contatto non deve tuttavia essere perseguito a detrimento della verità. Si è sempre in presenza di un certo abuso di potere, quando qualcuno fa affermazioni recise nel campo delle questioni delicate, soprattutto in un settore quale l'indianismo, nel quale tanti problemi sono ancora in attesa di soluzione. Ma tutto è questione di misura. Decisamente disonesto è il servirsi dell'India e della spiritualità indiana per erigere ambiziose e vane teorie ad uso degli Illuminati d'Occidente. A motivo del proliferare dei sistemi, della singolarità di talune concezioni, il pensiero indiano provocava in questo campo, bisogna pur ammetterlo, il sorgere di qualche tentazione. È prendendo spunto da nozioni e immagini indiane più o meno deformate che sono nate le sette neo-buddhistiche, i movimenti teosofici che hanno pullulato in Occidente. Il successo delle elucubrazioni di un René Guénon, quelle sedicenti rivelazioni sulla Tradizione di cui egli si crede il detentore, mostrano assai bene il pericolo. Quel che si vuole è distinguere, a fianco dell'indianismo ufficiale o universitario, votato, come ci si dice, alla grammatica, un indianismo che, esso solo, va all'essenza delle cose. Un indianismo, in realtà, da viaggiatori superficiali, da giornalisti, quando non sia da semplici sfruttatori della pubblica credulità, che si fan belli di istruire un pubblico ignorante sul *Vêdânta*, sullo *Yoga* o sul Tantrismo». Tutti coloro che abbiano la minima conoscenza della nostra opera saranno in grado di percepire nel suo giusto valore l'«onestà» di un procedimento che consiste nel situare la frase che ci concerne, della quale potranno per sovrammercato ammirare la squisita educazione, tra la menzione dei teosofisti e quella dei viaggiatori e dei giornalisti; per quanto ottuso possa essere un orientalista, non è però possibile che lo sia al punto di non avere nessuna consapevolezza dell'enormità di simili accostamenti. Noi augureremmo a Louis Renou, o a qualunque altro dei suoi congeneri, di aver fatto anche solo la millesima parte di quel che abbiamo fatto noi per denunciare la nocività di quelli che egli chiama gli «Illuminati d'Occidente»! D'altro canto, noi non abbiamo certo niente in comune con i viaggiatori, superficiali o no, né con i giornalisti, e non abbiamo mai fatto, neppure occasionalmente, né l'uno né l'altro di questi mestieri; non abbiamo mai scritto una sola riga all'indirizzo del «grosso pubblico», del quale non ci curiamo minimamente, e non crediamo che ci sia qualcuno che più di noi

possa spingere in là il disprezzo per tutto ciò che assomiglia a una «volgarizzazione». Si aggiunga che non abbiamo alcuna pretesa di essere il «detentore» di checchessia, e che ci limitiamo a esporre come meglio possiamo ciò di cui abbiamo potuto aver conoscenza in modo diretto, e non certo attraverso le «elucubrazioni» deformanti degli orientalisti; sennonché, agli occhi di questi ultimi, è evidentemente un delitto imperdonabile il non acconsentire a mettersi alla loro scuola e l'avere a cuore, più di ogni altra cosa, di poter conservare la propria totale indipendenza così da poter dire «onestamente» e «sinceramente» quel che si sa, senza essere costretti a snaturarlo per adeguarlo alle loro opinioni profane e ai loro pregiudizi occidentali. Adesso, che noi siamo arrivati a essere considerati un «pericolo» sia dagli orientalisti «ufficiali o universitari» e sia dagli «Illuminati d'Occidente», teosofisti e occultisti di ogni categoria, è una constatazione che ci può certo far solo piacere, perché ciò prova che sia gli uni sia gli altri si sentono colpiti, e temono di veder seriamente compromessa la credibilità di cui hanno fruito fino ad ora da parte delle loro «clientele» rispettive... Segnaleremo ancora che l'articolo in questione si chiude con un elogio a Romain Rolland, che è un sintomo assai significativo per quel che riguarda la mentalità di certa gente; dopo l'attacco assai più ridicolo che odioso che Louis Renou ha creduto bene di indirizzarci, senza neppure tentare di giustificarlo con una critica in qualche modo precisa, proviamo una certa qual soddisfazione nel vederlo affermare che «non poteva concludere meglio questo studio se non evocando la memoria» di un simile personaggio, il cui sentimentalismo sprovveduto assomiglia da vicino a quello dei teosofisti e altri «neo-spiritualisti» ed è del resto provvisto di tutto quel che occorre per piacere al «pubblico ignorante» che si fa abbindolare dalle chiacchiere dei giornalisti e dei viaggiatori. E per finire, un particolare veramente divertente: l'articolo è accompagnato, a guisa di illustrazione, dalla fotografia di un frammento di manoscritto sanscrito il cui cliché è stato posizionato al contrario: indubbiamente si tratta solo di un errore di impaginazione, ma ciò nonostante esso assume in certo qual modo il valore di un simbolo, giacché agli orientalisti capita ben sovente di interpretare i testi alla rovescia!

– In «Atlantis» (settembre 1948), Paul Le Cour (che una volta tanto si è deciso a firmare in modo «normale»), messosi *À la recherche d'une doctrine*, questa ricerca la incomincia con una sedicente esposizione del Brâhmanesimo, esposizione che, come c'era da aspettarsi da lui, ne è soltanto una odiosa caricatura; oltre alle fantasie abituali sulla «*race aryanne*» o «*argan-ne*»[1] e su *Aor-Agni*, troviamo in questo scritto quasi altrettanti errori quante sono le parole, e qualcuno di essi, per di più, che non si riferisce neppure al Brâhmanesimo, come testimonia la dichiarazione

[1] Queste due espressioni sono evidentemente intraducibili in italiano. [N.d.T.]

veramente enorme che «i *Sûfî* sono gli aderenti al Mazdeismo»! Lo scopo principale di un così bel lavoro sembrerebbe essere non solo quello di denigrare ancora una volta l'India, ma più specialmente di persuadere i suoi lettori che essa abbia preso tutto dall'Occidente, soprattutto dalla Grecia e... dal Cristianesimo nestoriano: evidentemente non sono gli anacronismi che gli fanno paura. Simili cose non meritano certo che ci si dilunghi a esaminarle nei particolari, e sarebbero decisamente ridicole se, in fondo, non fosse così triste veder prender corpo a tanta malevola incomprensione. Per quel che ci riguarda, dobbiamo constatare che, nonostante tutte le nostre rettifiche, egli si intestardisce a volerci attribuire, forse per la ventesima volta, una frase, sempre la stessa, che noi non abbiamo mai scritto; in simili condizioni, è ancora possibile pensare che lo faccia in completa buona fede? Gli dobbiamo inoltre nuovamente ripetere in chiare lettere che la nostra intenzione non è mai stata quella di fare il «propagatore» di checchessia e di non aver mai avuto nessun «discepolo». In una sprezzante recensione del libro del nostro collaboratore F. Schuon (chissà se si è nuovamente divertito, secondo il suo solito, a contare le parole di certe frasi?) si è lasciato sfuggire un'affermazione che val la pena registrare: egli sostiene che «l'intuizione intellettuale è lo spirito inventivo, la tecnica, l'istinto degli insetti, dei castori» (come sono «intellettuali», in effetti, tutte queste cose!), il che equivale a dire che, ad onta di tutte le precise spiegazioni che ne abbiamo dato, egli continua tranquillamente a confonderla con l'intuizione bergsoniana, ovvero a confondere ciò che è sovrarazionale con ciò che è infrarazionale; non basta, questo, a dare una esatta misura della comprensione di cui è dotato? Ecco qualcuno che è ben qualificato per denunciare i presunti errori degli altri..., errori che tali non sono se non per coloro che, come lui, ignorano completamente il senso vero delle dottrine tradizionali!

– In «Atlantis», Paul Le Cour, accintosi *À la recherche d'une doctrine*, aveva dato inizio a quello che si compiace di chiamare uno «studio obiettivo» con la penosa diatriba contro il Brâhmanesimo di cui abbiamo parlato a suo tempo (si veda la recensione precedente [corrispondente al n. di gennaio-febbraio 1949 della rivista «Études Traditionnelles»]), e ha continuato parlando del Buddhismo. Non abbiamo preso conoscenza del numero da lui dedicato al Buddhismo in generale, ma soltanto di quello seguente (n. di gennaio 1949), nel quale si tratta più particolarmente del Lamaismo; naturalmente si ritrovano in esso la maggior parte delle opinioni che circolano un po' dappertutto in Occidente: declamazioni contro «le pratiche grossolane e superstiziose», che prendono di mira soprattutto il Tantrismo; confusione che fa prendere i *mantra* per «formule magiche»; attribuzione di un carattere «mistico» a cose che in realtà hanno un carattere del tutto diverso, errore che si spinge fino alla menzione di una «iniziazione mistica», da distinguere però da una «iniziazione esoterica» avente come

unico scopo l'«ottenimento dei poteri»! Ma lasciamo perdere questo insigne pasticcio, e constatiamo soltanto che l'autore annuncia trionfalmente, nelle sue conclusioni, che il Lamaismo «risale soltanto al secolo VII della nostra era», come se qualcuno avesse mai preteso il contrario; è però vero che ciò permette di supporre senza che la cosa appaia troppo inverosimile, che esso sia stato «influenzato dal Cristianesimo», il che spiega la sua soddisfazione; a parte questo, nell'articolo non troviamo altro argomento meritevole di menzione se non un rimprovero piuttosto divertente rivolto al Buddhismo, il quale, secondo lui, sembra «non preoccuparsi del demiurgo»! Per quel che riguarda noi, Paul Le Cour ci prende nuovamente per «propagandisti dell'Induismo»; ragione per cui ci incombe di fargli sapere una volta ancora che non siamo mai stati i «propagandisti» di nulla, e che, tenuto conto di tutto quel che abbiamo scritto il più esplicitamente possibile contro ogni forma di propaganda, la sua affermazione costituisce una calunnia in piena regola.

P.S. - Ci era stato segnalato che, in una *Histoire de la Littérature française* recentemente pubblicata da Henri Clouard, era presente un passo che parlava di noi; ne eravamo rimasti molto stupiti, visto che la nostra opera non ha certo, sotto nessun profilo, niente in comune con la letteratura. Sennonché le cose stanno effettivamente in questo modo, e il passo in questione, per di più, mette in evidenza una rimarchevole carenza di comprensione! Dal momento che esso non è troppo lungo, lo citiamo integralmente affinché i nostri lettori siano in grado di trarre da sé le loro conclusioni: «René Guénon, colto autore di una *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), il quale ritiene di aver trovato nell'Oriente di Tagore e persino di Gandhi, il solo rifugio possibile di una intellettualità disinteressata e pura (*Oriente e Occidente*, 1924), ha costruito negli *Stati molteplici dell'Essere* una metafisica dell'ascensione a Dio attraverso una serie di purificazioni che equivale a una lunga esperienza mistica. Il lettore ha il diritto di chiedersi se il Dio di Guénon sia qualcosa di diverso da uno stato soggettivo di serenità; in tutti i casi accetta di veder trattare la Scienza e il Progresso da idoli pericolosi; egli si lascia insegnare una filosofia del distacco. Ma si ricorda con scetticismo e malinconia quei primi anni del periodo tra le due guerre in cui si vedeva la Germania sconfitta vaticinare sul declino dell'Occidente, quando la traduzione del libro inglese di Fernand (*sic*) Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux* (1924) faceva furore, e l'Europa sembrava cedere al perniciosi appelli dei paesi ancestrali d'Asia, tanto fedeli a se stessi, così misteriosi, e dai quali può sempre sorgere un nuovo Gengis-Khan». - Per prima cosa, noi ci siamo sempre e soltanto occupati dell'Oriente tradizionale, il quale è certamente molto distante dall'«Oriente di Tagore e di Gandhi»; quest'ultimo non ci interessa nel modo più totale, e nessuno dei nostri lavori fa ad esso la minima allusione. Inoltre, non comprendiamo troppo bene cosa possa voler dire «una

metafisica dell'ascensione a Dio», né come ciò che è metafisico potrebbe equivalere a una «esperienza mistica»; per di più noi non abbiamo «costruito» proprio niente, giacché ci siamo sempre limitati a esporre nel modo migliore che potevamo le dottrine tradizionali. Quanto al Dio che sarebbe uno «stato soggettivo», quest'espressione ci sembra totalmente priva di senso; dopo che abbiamo così spesso spiegato che tutto quel che è «soggettivo» o «astratto» non ha per noi nessun valore, com'è possibile che ci si attribuisca una simile assurdità? Non comprendiamo bene a cosa mirino gli accostamenti finali, ma quel che sappiamo con esattezza è che essi non hanno nessun fondamento; si tratta di cose totalmente prive di serietà... E per finire, ci chiediamo cosa abbia determinato la scelta dei tre libri, menzionati preferendoli a tutti gli altri, a meno che essi non siano gli unici che il Clouard ha avuto l'occasione di leggere; ad ogni buon conto, gli amanti della «letteratura» che si fidano di lui saranno proprio ben informati!

1950

– Nel n. di aprile 1950 della rivista «Témoignages», pubblicata dall'Abbazia benedettina della *Pierre-qui-vire*, è comparso un lungo articolo dal titolo *Sagesse hindoue et sagesse chrétienne*, firmato da Dom Irenée Gros, articolo di cui numerosi aspetti sono simili a quelli che caratterizzavano quello dedicato dal Rev. Jean Daniélou allo stesso argomento nelle «Études», e del quale abbiamo presentato una recensione in precedenza (si veda p. 271, e il n. di giugno 1949 di «Études Traditionnelles»). Per cominciare, all'inizio si ricordano i nostri lavori, mentre nel prosieguo non se ne parla assolutamente più; a nostro parere ciò non ha altro scopo oltre quello di suscitare a nostro detrimento, o meglio, a detrimento delle dottrine da noi esposte, una confusione con i «neo-vêdantisti», contaminati in proporzioni variabili dalle idee moderne, e con i vari «volgarizzatori» che vengono citati di frequente nel corso dell'articolo. Quanto alle idee di fondo, si tratta ancora e sempre delle stesse cose: affermazione che il Cristianesimo possiede il monopolio del sovrannaturale ed è la sola tradizione ad avere un carattere «trascendente», per cui, e di conseguenza, tutte le altre sono «puramente umane», ciò che, di fatto, equivale a dire che esse non sono assolutamente tradizioni, ma sarebbero invece equiparabili a «filosofie» e niente di più. «La Saggezza divina - vi si dice espressamente - non ha comune misura con quella saggezza umana che ci propone l'Oriente; il Cristianesimo è di ordine del tutto diverso»; detto in altre parole, solo il Cristianesimo è un espressione della Saggezza divina; sennonché, malauguratamente per l'autore, queste sono solo affermazioni, e in realtà, per quanto riguarda le dottrine autenticamente tradizionali, siano esse quella dell'India o qualsiasi altra, così come il Cristianesimo stesso, non è assolutamente di «saggezza umana» che si tratta, ma sempre di «Saggezza divina». Abbiamo inoltre avuto l'occasione di fare una curiosa

constatazione, la quale conferma del resto un'impressione che già avevamo avuto a più riprese in casi analoghi, ed è che viene chiamato «Dio trascendente» il Non-Supremo, mentre si considera il Supremo come «immanente», quando invece a esser vero è esattamente il contrario; questo rovesciamento non riusciamo a spiegarcelo, e dobbiamo riconoscere che esso è il frutto di una mentalità che ci sfugge; ma non è forse qualcosa che potrebbe gettare un po' di luce sul modo in cui si intende la «trascendenza» del Cristianesimo? Ritroviamo ovviamente di nuovo la «mistica naturale», espressione che, almeno per quel che riguarda l'Oriente (giacché non sappiamo se essa corrisponda a qualche realtà in Occidente), è applicata a qualcosa che, precisamente, non è né mistico né naturale. Tanto maggiore interesse si ha a vedere qualcosa di esclusivamente «umano» nelle dottrine indù in quanto ciò faciliterebbe moltissimo le intraprese «annessionistiche» di cui già abbiamo parlato in diverse occasioni, e che qui tornano in ballo, perché in tal modo si potrebbe «conquistare la filosofia indù al servizio del Cristianesimo così come il Medioevo seppe acquisire a sé la filosofia greca»; soltanto che quello con cui si ha a che fare qui è di un ordine del tutto diverso dalla filosofia greca e anzi non è affatto una «filosofia», per modo che il paragone cade interamente nel vuoto. Se si potesse ottenere il risultato cercato ci si degnerebbe di acconsentire ad accordare alle dottrine indù, o meglio a una certa parte di esse (poiché si saprebbe scegliere astutamente quel che si riterrebbe essere in grado di servire), un «posto subordinato», ponendo come condizione che l'India «rinunci alla sua metafisica», vale a dire che cessi di essere indù; è proprio vero che il proselitismo occidentale non arretra davanti a nulla, e questo del resto ci era noto già da molto tempo: ma poiché qui ci troviamo di fronte a due tradizioni che in quanto tali sono entrambe di essenza sovrannaturale e «non-umana», e non possono di conseguenza venire a rapporto se non su un piede di rigorosa parità, o ignorarsi mutuamente, ne consegue che si tratta di una impossibilità pura e semplice. Aggiungeremo soltanto che il tutto è accompagnato da argomentazioni puramente verbali, le quali possono sembrare convincenti solo a chi ne sia già persuaso in partenza, e non hanno che il valore di quelle di cui si servono i filosofi moderni, con intenzioni diverse, quando pretendono di imporre limiti alla conoscenza e vogliono negare tutto quel che è d'ordine sovrarazionale; cose di questo genere, da qualunque parte provengano, ci fanno sempre irresistibilmente pensare a quelli che potrebbero essere i ragionamenti che avanzerebbe un cieco se si mettesse in capo di provare che la luce non esiste!